BOUCA 98111A—27 6

ÉTUDES D'HISTOIRE ET DE PHILOSOPHIE RELIGIEUSES
PUBLIÉES PAR LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE
DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

N° 17

ESSAI
SUR L'OBJET RELIGIEUX

par

CHARLES HAUTER

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, Boulevard Saint-Germain
1928

CALIFORNIA BAPTIST THEOLOGICAL SEMINARY
Covina California
PRESENTED BY

ESSAI
SUR L'OBJET RELIGIEUX

ÉTUDES D'HISTOIRE ET DE PHILOSOPHIE RELIGIEUSES
PUBLIÉES PAR LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE
DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

ESSAI
SUR L'OBJET RELIGIEUX

par

CHARLES HAUTER

LIBRARY
CALIFORNIA BAPTIST THEOLOGICAL SEMINARY
Covina, California

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, Boulevard Saint-Germain
1928

GRADUATE THEOLOGICAL UNION
LIBRARY
1962

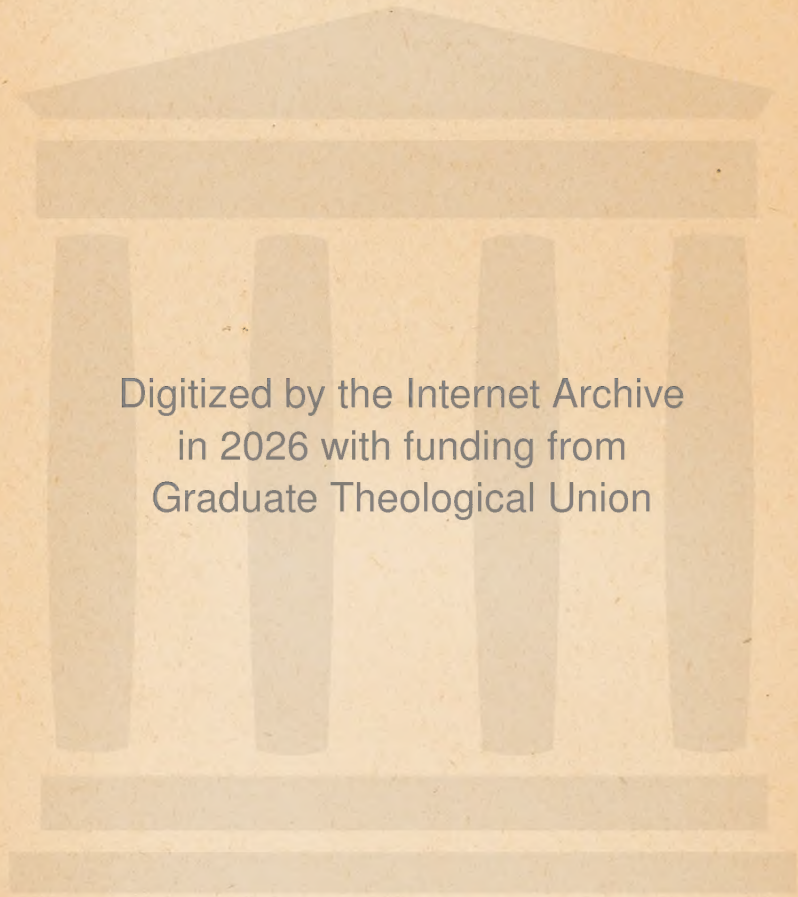
BR
041
E8
v.17

Imprimerie Alsacienne, Strasbourg.

TABLE DES MATIÈRES

		Pages
	Introduction	1—2
I.	La constitution de l'objet	3—73
II.	Les systèmes religieux à objets naturels	74—152
	L'objet religieux naturel	74—126
	La crise de l'objet dans la religion à objet naturel	127—152
III.	L'objet dans la religion éthique	153—277
	L'objet religieux purement éthique	153—180
	Le crise de l'objet purement éthique	180—203
	L'objet religieux héroïque	203—219
	La crise de l'objet héroïque	220—277
	Conclusion	278—281

63130


Digitized by the Internet Archive
in 2026 with funding from
Graduate Theological Union

https://archive.org/details/essaisurlobjetre17haut

INTRODUCTION

Le problème de l'objet religieux est le problème central de la philosophie religieuse, comme aussi de la piété. L'adoration et les élans mystiques montent vers l'objet, et tout naturellement la pensée religieuse tend vers la même direction.

Aucune philosophie de la religion ne peut donc négliger cette question essentielle. Et nous la rencontrons, en effet, dans tous les ouvrages de philosophie et de sociologie religieuses, ainsi que dans les études de dogmatique et d'apologétique.

Presque toujours, l'étude de l'objet est mêlée à des considérations épistémologiques ou psychologiques. Autrement dit, elle se confond avec l'étude du problème de la vérité religieuse ou de celui du sentiment religieux. La question de l'existence de Dieu, les recherches sur la nature de l'émotion pieuse et le mouvement de l'âme religieuse dominent tout.

Nous trouvons chez les philosophes religieux une assez grande diversité de termes pour désigner l'objet de leur spéculation : divinité, surnaturel, sacré, transcendant et maints autres. Et l'on se demande alors, si l'esprit pensant et instruit des vérités de la science moderne peut admettre une divinité transcendante, affirmer le surnaturel, s'attacher à des choses sacrées. En dehors de telles réflexions critiques, les fluctuations du sentiment « mystique » ont donné lieu à des travaux à la fois historiques et psychologiques d'une haute valeur.

On peut concevoir, à côté de ces travaux, une étude consacrée à l'objet religieux, *en dehors* de toute préoccupation épistémologique, psychologique, sociologique ou historique. Le résultat montrera, si une telle étude est superflue ou si elle peut contribuer à éclaircir une des notions capitales de la vie et de la pensée religieuses. Nous ferons donc abstraction du côté subjectif de la religion, dont s'est récemment occupé M. Fernand Ménégoz dans une pénétrante étude sur le problème de la prière[1], pour *envisager* exclusivement le côté objectif. Nous ne saurions évidemment oublier les autres éléments de la piété, mais ils n'entreront en considération qu'en tant qu'ils aident à comprendre la notion de l'objet.

Quelle sera la *méthode* d'une pareille recherche qui se restreint aux seules constatations « *phénoménologiques* »[2] ? Il serait vain de vouloir exposer ou discuter la valeur d'une méthode avant de l'avoir éprouvée par son application. La valeur d'une méthode réside *dans son succès.* Or, le succès scientifique consiste à créer de *grandes évidences* auxquelles personne ne saurait échapper, parce qu'elles nous lient intérieurement.

---

[1] *Fernand Ménégoz*, Le problème de la Prière. Paris, 1925.

[2] Ce terme pris dans le sens de Husserl. Voir *Jean Hering*, Phénoménologie et philosophie religieuse. Paris, 1926.

I.

La constitution de l'objet

C'est le propre de la religion d'élargir la notion de la réalité en découvrant par delà le monde empirique un monde invisible. Que le concept de cette nouvelle réalité soit élaboré d'une façon distincte ou confuse, toujours les émotions religieuses nous élèvent au-dessus des données sensibles vers un monde qui est caché aux regards des humains. Mais si les dieux ou la « substance » divine impersonnelle sont essentiellement différents des objets et des êtres *concrets*, ils sont cependant en rapport avec ces objets et ces êtres et unis à eux par des liens indéfectibles. Cela n'est pas seulement vrai pour les religions « primitives », mais aussi pour les croyances « supérieures ». Le Dieu des chrétiens qui est « esprit », ne porte-il pas les traits du Christ des Evangiles?

Il n'existe pas de religion qui soit entièrement « spirituelle » et qui puisse se passer de tout appui ou support matériels. Si la pensée philosophique s'est çà et là efforcée de construire des systèmes religieux complètement détachés de la terre, ces systèmes ne sont jamais devenus des idées forces et n'ont pas soulevé l'âme des foules. Du fétiche au Christ-Dieu des chrétiens, ce sont des objets de la nature, des choses, des plantes, des animaux ou des héros humains auxquels on offre des cultes.

Mais ce qui n'est pas moins décisif, c'est que le culte ne s'adresse nulle part à l'objet ou à l'être visibles, mais à cet objet

et à cet être en tant qu'ils se trouvent en rapport avec une réalité invisible et qu'ils sont entourés d'une atmosphère transcendante. On dirait qu'un *surcroît de réalité supraempirique* vient se greffer sur la réalité empirique pour former avec elle un ensemble unifié. Et la détermination de la nature de cette nouvelle réalité et de son rapport avec le monde sensible constitue un des problèmes capitaux et des plus ardus de la pensée religieuse.

La terminologie dont se servent les croyants pour exprimer cet état de choses, varie avec l'époque et le niveau de la civilisation. La réalité supérieure est censée se trouver « au dedans », « derrière », « au-dessous » ou « au-dessus » de la réalité sensible. Parfois elle est liée seulement à une de ses parties.

Jamais cependant elle ne cesse de former avec elle un ensemble. Le visible monte dans la sphère de l'invisible, et l'invisible descend dans celle du visible et se conforme à sa nature. *L'objet de chaque culte est ainsi à la fois physique et métaphysique, terrestre et « céleste ».*

Les prophètes et réformateurs des religions supérieures dans leur zèle pour le vrai Dieu n'ont pas tenu compte de ce fait, quand ils ont reproché aux « païens » d'adorer des objets *morts* et des morceaux de bois façonnés par des mains humaines. En réalité le sauvage ne se prosterne point devant la source *en tant que source*, mais devant la source *en tant qu'elle est chargée de vertu divine*. Il en est de même de celui qui « adore » une statue. La statue représente un être vivant et transcendant, ou plutôt elle contient cet être primitivement.

Dès lors la religion nous apparaît comme une attitude humaine spéciale vis-à-vis de la réalité ou certaines de ses données. Elle n'embellit pas le monde, comme l'art; elle ne le fuit pas non plus, comme l'ascétisme; elle le complète plutôt en y ajoutant quelque chose de nouveau. La religion crée un objet particulier qui, au point de vue de l'analyse logique, paraît *composé* d'un élément « terrestre » et d'un élément « divin », mais

qui pour la religion elle-même n'en est pas moins une unité foncière.

C'est là un fait gros de conséquences pour la détermination de la notion de la religion aussi bien que pour la pratique religieuse du fidèle et pour la recherche dogmatique. Dieu et le monde, s'ils peuvent être séparés théoriquement par la pensée, se trouvent toujours ensemble dans l'exercice pratique de la piété.

* * *

Il est intéressant de confronter la religion avec l'art et l'ascétisme, pour en découvrir mieux la particularité.

L'art, lui aussi, a son point de départ dans des données matérielles et morales de ce monde pour construire au-dessus d'elles la réalité esthétique. Mais la réalité esthétique ne consiste pas en une *substance* particulière qui s'ajoute aux données concrètes. L'art ne fait que représenter ces données dans un état d'harmonie et d'équilibre que nous nommons beau. Que la beauté soit un rêve ou une intuition de l'artiste découvrant dans le fond même des choses comme un désir et une nostalgie cachés, nulle part elle ne dépasse les limites du *monde visible*, elle groupe et montre seulement d'une manière particulière des éléments concrets.

On conçoit néanmoins qu'entre l'art et la religion des rapports nombreux et étroits se soient établis. Car la réalité empirique *élevée* dans la sphère religieuse acquiert de ce fait même une perfection qui, pour ne pas être identique à l'harmonie esthétique, n'en fait pas moins appel à elle et s'en sert pour énoncer sa propre vertu. Ceci est en particulier le cas des religions qui ont créé des mythologies ou qui, ayant une notion consciente de leur passé, possèdent une histoire sacrée. Alors les personnes et les événements historiques ou mythiques ne restent pas seulement des objets du sentiment religieux, l'imagination esthétique s'en empare d'autant plus que les foules ont besoin de se représenter sous forme sensible les données de la réalité religieuse.

En outre l'art a beau rester dans la sphère du visible, en montrant le rythme et l'équilibre du beau, il *transforme* cette sphère et s'éloigne par là du monde réel où règnent la lutte et la disharmonie. Ainsi l'art paraît prendre la même direction que le sentiment religieux, mais le sentiment religieux poursuit le chemin jusqu'au bout, tandis que l'art s'arrête à la limite du visible. D'autre part l'art rend l'âme plus légère, plus affranchie du poids de l'existence matérielle et donne le branle à un mouvement qui, une fois commencé, peut nous emporter plus loin. Ainsi il a pu souvent devenir un puissant adjuvant de la religion. Et les grands directeurs de conscience ont fait souvent appel à sa vertu.

Cependant le concours que l'art peut apporter à la religion ne doit pas faire oublier les différences essentielles qui l'en séparent. L'art ne crée pas, comme la religion, un monde transcendant et différent du nôtre, mais il *idéalise* une réalité donnée. A ce fait décisif doit correspondre une différence de qualité entre les sentiments religieux et les sentiments esthétiques, différence qui se manifeste d'ailleurs clairement, quand une piété retrempée aux sources vives se détourne de l'artiste et l'expulse même du domaine religieux. N'oublions pas que certains codes sacrés ont refusé à l'artiste tout accès aux objets divins, avant même que le sentiment esthétique ait eu le temps de s'en emparer.

L'attitude de l'ascète est nettement opposée à celle de l'artiste. Si l'artiste embellit le monde, l'ascète cherche à l'oublier. Si l'art dans ses œuvres les plus sublimes apparaît comme l'expression d'un désir et d'une nostalgie cachés dans le fond même de la réalité, l'ascétisme dévalorise la réalité au point de la rendre détestable, et il arrive à ses fins par la création d'une réalité supérieure qu'il sépare radicalement du monde des choses et à qui il attribue *toutes* les valeurs. La fuite de ce monde et l'amour de l'autre monde deviennent alors pour l'ascète l'unique principe de vie.

De cette façon l'ascète établit un *dualisme radical.* Ce dualisme est le même, que l'ascète impute au monde de son désir un caractère positif, comme l'ont fait les ascètes chrétiens, ou que, plus conséquent, il renonce à toute détermination, comme l'ont fait les ascètes du bouddhisme primitif. Ces deux attitudes impliquent une condamnation identique du monde réel.

La vie intime de l'ascète ne connaît ainsi qu'une seule direction, son âme ne sait qu'un seul chant. S'il se rend compte de son désir profond, il remarque que toute idée et toute image de la réalité supérieure sont en vérité empruntées au monde matériel. Il les écartera donc en sorte que la pauvreté extérieure se double du vide qu'il crée dans son âme. Et plus l'ascète progresse dans cet effort, plus il se rapproche du terme idéal: *la mortification* par laquelle il tourne contre sa propre existence le mépris suprême de la réalité.

Si l'artiste s'arrête à la limite du monde visible, l'ascète franchit cette étape avec l'intention ferme de ne plus retourner en arrière. Dans l'invisible, que la plus vive imagination ne saurait se représenter, il cherche sa patrie. Ainsi l'ascète et l'artiste tiennent deux positions fort différentes. *L'homme religieux se tient au milieu d'eux.*

Si l'homme religieux se distingue de l'artiste par l'affirmation d'une réalité supérieure, il se distingue de l'ascète par l'accent qu'il met sur la réalité inférieure. Loin de repousser le monde d'ici-bas, il l'englobe dans son système théorique *et pratique.* Une des plus célèbres expressions de cette tendance, c'est le dogme central du christianisme que Jésus est Dieu *et homme.* De même dans le siècle à venir ce n'est pas seulement l'« âme » ou « l'esprit » qui survivront immortels et incorruptibles, mais la « chair » elle-même ressuscitera, ce qui ne signifie pas autre chose que l'apothéose de notre organisme physique.

Tandis que l'ascète est dominé par une sorte de monoidéisme sans détente, l'intérêt de l'homme religieux doit se partager entre le « ciel et la terre ».

* * *

A dire vrai, une pareille oscillation ne se manifeste dans toute sa force que dans les religions les plus évoluées, lorsque la science et la philosophie ont établi une notion du « monde ». C'est alors que l'ensemble des phénomènes entre dans cette notion, et il se trouve que ces phénomènes relèvent à la fois de la science et de la croyance. Il n'en est pas de même dans les civilisations moins développées. Là, l'objet matériel faisant partie de la religion a un caractère exclusivement sacré. Le concept de l'unité du monde n'existant pas, l'idée du miracle peut efficacement intervenir pour arracher cet objet à l'action néfaste des forces de la nature et des hommes. De cette façon l'unité de l'objet religieux reste en dehors de toute menace.

L'harmonie entre « l'esprit » et la « matière » qui règne à l'intérieur de l'objet religieux est cependant troublée quand la religion se manifeste dans un milieu dont la culture, ainsi que dans nos civilisations occidentales, s'est formée sous l'influence prédominante des tendances rationalistes.

Le rationalisme naît, quand l'esprit mathématique étend sa règle à l'ensemble des phénomènes, qu'ils appartiennent à la nature morte, à l'histoire, à la vie organique ou à la psychologie pure.

Les mathématiques doivent leur existence à celle des corps solides juxtaposés les uns à côté des autres dans l'espace. L'unité homogène et isolée, qui se trouve à la base des mathématiques, n'est qu'une abstraction de l'unité concrète des solides. Cette notion d'unité, avec les conséquences logiques qu'elle comporte, le rationalisme la met à la base de toute existence. Dès lors son œuvre consiste — on l'a souvent dit — à *décomposer* d'abord les données en leurs dernières unités, à les *reconstruire* ensuite avec ces mêmes unités. Dans le domaine de l'activité intellectuelle proprement dite, le *concept* devient la notion centrale. Il est une unité homogène et isolée. Là encore tout problème devient,

en dernière analyse, un problème de synthèse. L'Organon d'Aristote, prototype de tant de traités logiques, porte déjà cette marque distinctive.

Telle est aussi en présence de la religion l'œuvre de l'esprit rationaliste. *L'objet religieux est décomposé en deux élements.* La distinction est faite entre le « divin » et la « matière ».

Cependant ce travail analytique fait, il est évident que la pensée rationaliste est incapable de reconstituer avec les éléments *séparés* l'unité primitive. Cette unité naît dans le feu d'une émotion particulière, et c'est cette émotion seule qui peut la ressusciter. Le sentiment religieux se révèle par là déjà comme une tendance très spécifique, et il dépend d'une réflexion plus générale, que nous la considérions comme une faculté créant un rêve de plus, ou comme l'intuition d'une réalité cachée au simple sens « empirique ». Quoi qu'il en soit, il est certain qu'en présence de la « foi » le rôle de la « raison » apparaîtra forcément comme un rôle entièrement négatif. Par son essence même la « foi » est hostile à l'effort d'analyse par laquelle la « raison » commence son œuvre. L'unité de l'objet religieux échappe complètement à l'activité de la raison rationaliste. Cette unité est un « mystère », parfois même une « folie ». La parole bien connue attribuée à un Père de l'Eglise: Credo quia absurdum, acquiert ainsi une signification profonde.

La question de savoir, si le rationalisme aboutit à une notion trop étroite de la raison et peu conforme à sa véritable vertu, n'a pour cette étude pas d'importance en présence du fait incontestable qu'aucune autre notion que la notion rationaliste n'a obtenu droit de cité dans l'opinion commune des temps modernes. A part une partie relativement petite de philosophes et d'esprits critiques, qui n'ont pas d'influence décisive sur la mentalité de l'époque, nos contemporains cultivés ou non subissent la pression formidable des sciences exactes et des conclusions métaphysiques — car il s'agit bien d'idées métaphysiques — que l'on a tirées

de certaines de leurs observations. Et comme ces sciences ne peuvent être que des opérations en dernière analyse mathématiques, elles feront fatalement renaître toujours de nouveau la mentalité rationaliste et la maintiendront probablement encore longtemps vivante. Nous nous contentons donc de constater simplement l'antagonisme qui existe entre l'attitude religieuse et l'attitude rationaliste considérées comme *attitudes générales* de l'esprit humain.

Cet antagonisme n'existe pas seulement parce que le rationalisme détruit l'objet religieux sans pouvoir le reconstruire, mais encore parce qu'il est de tout évidence impossible que l'esprit rationaliste et l'esprit religieux considèrent cet objet *en même temps*. La « pensée » opérera, quand *l'intensité* de l'émotion religieuse aura disparu et que l'objet ne s'imposera plus par sa véritable présence, mais vivra d'une existence diminuée dans le souvenir. La vérité qu'on ne peut saisir sur le vif aucun état intérieur est particulièrement importante dans le domaine religieux. C'est dire que l'excitation religieuse *forte* doit sa réalisation même au refoulement de la réflexion analytique. Ainsi la lutte entre les deux tendances éclate au sein de la conscience même. L'une ne semble pouvoir vivre que sur la mort de l'autre, et cette lutte est d'autant plus aiguë que les deux tendances ont une vitalité également intense. De cette façon s'explique l'existence de personnes continuellement divisées entre la religion et la « science ». Dans d'autres cas l'une des tendances l'emporte, et il se forme un type humain dominé exclusivement par l'intérêt religieux jusqu'au dédain et la haine de la « raison », ou dominé avec la même exclusivité par l'intérêt rationaliste jusqu'au dédain et la haine de tout ce qui est religieux ou rappelle de loin la religion. La religion aussi bien que le rationalisme forment des « personnalités ».

Il est vrai qu'un antagonisme existe aussi entre la raison et les autres tendances non-rationalistes de notre vie intérieure.

Toutefois l'antagonisme entre la raison et la religion va le plus profondément, parce que la religion affirme d'une façon *directe* une *réalité* qui échappe aux catégories *fondamentales* de la raison. Ainsi « l'absurdité » de l'attitude religieuse apparaîtra à la réflexion « froide » toujours plus grande que celle d'une action sublime dont on peut déduire à la rigeur « l'utilité », ou d'une émotion esthétique qui, sans être « utile », exerce parfois un charme inattendu sur les esprits les plus prosaïques.

Un fait capital c'est que *l'objet* religieux manque de l'homogénéité que l'esprit rationaliste exige des données. Evidemment le divin a par rapport à la matière ordinaire une *qualité sui generis*, ce qui fait que l'objet religieux deviendra pour l'esprit rationaliste une synthèse d'éléments hétérogènes et incommunicables, telle la synthèse entre le feu et l'eau. Voilà pourquoi les rapports entre Dieu et le Monde formeront toujours *l'unique* problème central de toute *pensée* religieuse. D'une façon ou de l'autre, les questions: cur Deus homo ? et: quomodo Deus homo ? se présenteront dans *toute* théologie, chrétienne ou non. Et dans la philosophie générale, qui poursuit en terminologie profane des idées théologiques, le même problème revient, quand il s'agit de déterminer, comment percent les *valeurs absolues* dans le cours de l'évolution historique de l'humanité.

A ces difficultés dans lesquelles se débat la pensée religieuse, *l'ascétisme ouvre une issue. L'ascétisme accepte la division de l'objet religieux, telle que le rationalisme la propose.* Il suppose ainsi l'existence et le succès d'un mouvement religieux qui a été travaillé ensuite par la « pensée ». De cette façon l'ascétisme tient à la fois de la religion et de la raison. Mais l'importance de la raison apparaît comme l'élément le plus décisif, car c'est la scission de la réalité en deux sphères entièrement différentes qui se trouve au centre du système ascétique. Il serait même plus juste de dire que le plan rationaliste est *à la base* de l'ascétisme. Et si l'ascétisme y apporte des considérations de

valeur et l'habitude d'élans mystiques, héritages de l'évolution religieuse même, il laisse inchangé ce plan fondamental.

Dès lors il est naturel que l'ascétisme se soit surtout développé dans les civilisations formées à la fois sous l'influence de la religion et sous celle du rationalisme. Tel fut, par exemple, le cas de la civilisation *grecque*. D'autre part des milieux qui n'ont jamais subi l'ascendant rationaliste, ignorent, pour ainsi dire, l'ascétisme. Tel fut le cas des races primitives et du peuple d'Israël. Pour ce qui est de la civilisation grecque, la figure de l'ascète apparaît de bonne heure à la suite du grand essor de la pensée philosophique du 4e siècle. Là le rationalisme travaillait sur le matériel que lui avait laissé la religion. Et bien que cette religion eût perdu beaucoup de sa fraîcheur première, sa force fut encore suffisante pour imposer à la réflexion son plan *dualiste*. L'attitude de certains philosophes issus des différentes écoles de ce siècle est restée célèbre. Mais lorsque le rationalisme se glissait dans l'Eglise chrétienne qui était encore dans son premier âge héroïque, l'attitude ascétique était plus radicale et plus décisive. Dans la nouvelle religion nous trouvons des anachorètes, des stylites, analogues à ceux de l'Inde. Et il n'est pas jusque dans les hauteurs sublimes de la pensée théologique des Alexandrins où l'ascétisme n'ait pénétré. Ce ne furent évidemment pas des réflexions philosophiques qui ont amené dans chaque cas les anachrorètes à leur conviction et à leur attitude, la plupart d'entre eux avaient reçu un schéma tout fait. Mais à l'origine de ce schéma se trouve la religion unie à la pensée rationaliste, et l'ascétisme doit bien son élaboration et sa vitalité à ces deux facteurs.

Nous pouvons donc considérer l'ascétisme comme un des résultats *possibles* de la recontre de la religion et de la pensée rationaliste. Mais en même temps il semble évident que ce n'est pas la religion *en action* qui donne lieu à l'ascétisme. Celui-ci ne peut se former que lorsque le sentiment religieux devenu

quelque peu tiède ne maintient plus l'unité initiale de l'objet, mais la livre, sans résistance sérieuse, au travail analytique de la pensée. En d'autres termes, l'ascétisme *suppose* l'existence d'une religion qui a fait *préalablement* l'affirmation d'une réalité supérieure. Cette affirmation est ensuite acceptée sans contrôle par la pensée naissante, comme le sont les idées collectives. D'autre part, l'ascète apporte de son propre passé religieux une habitude religieuse et certaines tendances quasiment innées qui maintiennent en lui les élans et les enthousiasmes des âmes religieuses, bien qu'il soit en vérité détourné du véritable objet religieux. Ainsi le schéma ascétique est rempli d'une force singulière qui est l'héritage du passé religieux.

L'ascétisme ne fleurit donc vraiment qu'à des époques de décadence religieuse relative. C'est alors seulement que la claire vision de l'objet religieux commence à se perdre. Ces époques seront caractérisées par une *religiosité* quelque peu flottante et anémique qui est elle-même due à un certain raffinement de la pensée rationaliste et à la disparition de l'enthousiasme de la première heure. Et, si un mouvement ascétique a pénétré du dehors dans un milieu religieux, encore en pleine effervescence ou revenu à ses premiers élans, et y a gagné un certain nombre de personnalités, la religion vivante a vite fini de détruire ou de transformer radicalement les intentions profondes de l'ascétisme. Tel fut le cas de l'évolution chrétienne. L'ascétisme grec a pu envahir le temple chrétien, mais une fois installé dans ce temple il changeait assez vite d'aspect. *L'ascète devenait moine.* Et c'est en effet la vie monacale qui représente dans sa forme chrétienne un des phénomènes religieux les plus dignes d'intérêt, parce que là les éléments positifs de l'ascétisme ont été mis au service de l'idée *religieuse* conquérante, tandis que la vraie tendance de l'ascétisme est toujours le renoncement complet à tout effort sur le monde. Si au point de vue de la pure logique l'attitude à la fois ascétique et religieuse du moine n'est pas sans contradiction

intérieure, l'économie réelle de l'existence monacale n'en est pas moins un fait très harmonieux, puisque le sentiment religieux dirige la vie et lui donne une direction unique et stable.

En un mot, la différence entre l'ascétisme et la religion consiste dans le fait que l'ascétisme se base avant tout sur une idée métaphysique, résultat de la réflexion, tandis que la religion s'élève sur une émotion irréfléchie et spontanée. L'ascétisme peut rejoindre, dans le meilleur des cas, les sources de la vie religieuse par un détour. La religion par contre, quelle que soit par ailleurs sa destinée, a gardé un contact direct avec ses sources primitives et s'y retrempe toujours de nouveau. *Elle dure par la répétition continuelle de l'émotion fondamentale*, et la série de ces répétitions constitue « l'histoire » d'une religion. Ainsi le développement de toute religion se fait dans une direction rectiligne, tandis qu'il y a changement d'orientation dans l'ascétisme.

Pour saisir de plus près la nature de l'objet religieux, constatons que dans les moments les plus profondément religieux, le fidèle détruit la matérialité de l'objet, tout en lui laissant son aspect ordinaire. En effet, la notion d'unité, telle que nous l'avons décrite, par le fait même qu'elle affirme *l'homogénéité* de l'objet, met le croyant dans l'alternative de considérer l'objet ou bien comme de la « matière » — ce qui équivaudrait à la suppression du caractère religieux de l'objet — ou bien comme différent de la matière — ce qui est l'unique façon d'assurer à l'objet une dignité spéciale. Alléguer l'unité absolue de l'objet religieux, c'est donc l'investir d'une valeur divine dans *toutes* ses parties. Et comme dans aucune religion la matière ordinaire ne peut posséder une telle valeur, la thèse religieuse éliminera de l'objet tout élément simplement matériel.

D'autre part, il est incontestable que l'objet religieux ne cesse à aucun moment de montrer les caractéristiques essentielles de la matière. Que cet objet soit une chose morte, une plante,

un animal ou une personne humaine, il est étendu dans l'espace, il a une forme, il est dur ou mou, grand ou petit. Il en résulte que l'idée de la matière ne se laisse pas véritablement supprimer dans le système religieux et que la spiritualité pure n'arrive pas à s'y réaliser. Seulement comme il ne peut être question de matière *ordinaire*, le concept d'une *substance religieuse* se formera, substance qui, par une qualité spécifique, se distingue de la matière ordinaire.

Par sa nature particulière la substance religieuse échappe aux nécessités de la matière ordinaire. Avant tout la forme spéciale qu'elle a revêtue est considérée comme indestructible. Un arbre sacré ne meurt pas, une source divine ne peut tarir, une statue ne peut être consumée par le feu. Et cette croyance est d'autant plus ferme qu'en général elle n'est guère démentie par les faits, les objets religieux étant dans beaucoup de cas des objets de la nature, relativement résistants et dont la durée dépasse celle de nombreuses générations humaines. Là où il s'agit d'animaux, le sentiment religieux s'adresse très souvent à l'espèce ou à une qualité particulière qui peut se retrouver dans d'autres exemplaires. Parfois la filiation garantit la continuité de la même substance divine, parfois ce sont des rites qui la transmettent. Pour les êtres humains devenus divins, l'idée que la mort n'est qu'un changement d'existence intervient et donne à la notion de l'indestructibilité une profondeur nouvelle[1]).

---

[1] Un grand nombre de notions devenues importantes seulement dans le cours de l'évolution des religions ont leurs racines dans cette idée de la substance religieuse. Une des plus célèbres est celle de l'immortalité. L'indestructibilité, propriété essentielle de la substance sacrée, ne caractérisait primitivement que l'objet religieux comme tel. De là elle s'étendait au sujet qui participe à la nature et à la vie de l'objet. Dans certaines religions c'est le groupe qui dure « éternellement », tandis que l'individu disparaît avec la mort ; ailleurs ce sont une ou plusieurs familles insignes de rois ou de prêtres auxquelles on attribue l'immortalité. Avec l'individualisation de la vie religieuse, telle qu'elle se manifeste, par ex., dans les mystères grecs ou dans l'évolution du judaïsme, *l'individu* acquiert l'im-

Grâce à cette notion de la substance sacrée, la religion opère entre les données une division. Elle isole les éléments qui lui servent à la constitution de son objet et les fait sortir du reste de l'univers dont nous faisons partie. De cette façon le dualisme que nous n'avons pas admis pour ce qui est de l'objet religieux lui-même, existe sans doute pour le rapport entre cet objet et le monde.

L'unité spécifique de l'objet religieux implique que l'esprit humain ne saurait être touché religieusement en dehors de la sensibilité. Et cela parce que l'objet religieux a toujours un côté sensible. Toute évolution religieuse aura donc comme point de départ l'attitude particulière qu'adopte un individu ou une collectivité en face d'une donnée « empirique » et qui impressionne l'esprit d'une façon qui nous reste à déterminer. Il faut, en effet, que la donnée ait une sorte d'individualité, autrement elle ne

---

mortalité. C'est à ce moment seulement que cette notion finit par briser le cadre des notions religieuses ordinaires. Car l'individu ne peut durer *sur cette terre*, comme l'espèce et le groupe social. Les individus les plus « divins » n'étant pas épargnés par la mort, des croyances particulières devenaient nécessaires pour garantir la continuation de leur existence après la destruction de l'organisme physique. Il leur fallait alors un lieu pour séjourner, puis une entité spéciale qui ne serait pas atteinte par la destruction du corps. Car l'entrée directe au « ciel » n'était accordée qu'à quelques rares individus ; il était impossible d'en faire une croyance plus générale, une pareille croyance étant en contradiction trop évidente avec les faits. Ainsi l'ancienne notion d'âme, qui primitivement n'avait aucun rapport avec l'idée de la survivance individuelle, finit par gagner une importance nouvelle. L'âme, partie spéciale de notre être, bientôt principe même de l'individualité, se séparait du corps qui abandonné à ses propres forces devait se décomposer, tandis que l'âme était par essence indestructible. Une autre solution du problème a été l'idée de la résurrection de la « chair » qui doit se produire pour les individus après un sommeil plus ou moins long. Les idées de l'immortalité de l'âme et de la résurrection de la chair étaient d'ailleurs souvent mêlées l'une à l'autre dans les conceptions vulgaires et même dans certains systèmes de philosophie religieuse. — D'autres croyances encore se rattachent étroitement à l'idée de la substance religieuse, comme par ex. le dogme du « caracter indelebilis » du prêtre, etc.

s'imposerait pas à notre attention. Grâce à cette individualité elle devient *objet excitatif* du sentiment religieux. Une action ou une activité doit émaner de la donnée. Sans cela elle resterait inaperçue et sans physionomie spéciale.

Dès lors la question se pose de savoir, par quelle opération une chose *qui fait partie de notre univers au même titre que toute autre chose*, et qui par son aspect extérieur ne se distingue pas d'autres choses du même ordre, peut entrer dans la sphère de la religion.

* * *

Pour trouver une réponse à cette question, point n'est besoin de connaître l'origine absolue de la vie religieuse dans l'histoire. Pour expliquer cette origine les ethnologues, les sociologues et les historiens ont formé des hypothèses multiples dont aucune ne repose sur des données certaines et n'arrive à donner satisfaction à notre curiosité. Mais si la recherche historique ne nous montre nulle part l'origine absolue de la vie religieuse, elle nous montre pourtant l'origine d'un assez grand nombre de religions particulières qui ont eu une importance considérable dans l'évolution spirituelle de l'humanité, tels, par exemple, le Christianisme et l'Islam. Ces religions profondes et puissantes durent encore et elles ont pris naissance au plein jour de l'histoire. Elles font en outre une propagande intense, et les nombreuses conversions qu'elles produisent peuvent être étudiées à loisir. Or chacune de ces conversions est en réalité le commencement d'une religion, et l'on peut connaître ainsi les nécessités qui président à l'éclosion d'un sentiment religieux nouveau. Ajoutons encore que presque à chaque moment de notre histoire occidentale, y compris l'heure actuelle, nous pouvons observer l'éclosion de sentiments et le commencement de mouvements qui ne sont que les premiers débuts d'évolutions religieuses, évolutions qui ne peuvent aboutir, parce qu'elles sont immédiatement absor-

bées ou étouffées par la puissance supérieure des religions existantes. Dans de pareilles conditions il n'est certainement pas impossible d'avoir des notions relativement exactes sur les principes essentiels de la vie religieuse. Et n'avons-nous pas déjà l'intuition plus ou moins nette de ces principes, lorsque nous désignons par le seul terme de « religion » un ensemble de phénomènes infiniment divers et nombreux?

* * *

Constatons tout d'abord qu'au centre de toute vie religieuse se trouvent placées les notions d'une puissance et d'une richesse de beaucoup supérieures à toute puissance et richesse humaines. Ces notions caractérisent la vie religieuse sous toutes ses formes et à tous ses degrés, qu'il s'agisse de religions dites supérieures ou de systèmes totémiques qui, à en croire certains savants, ne connaissent pas encore l'idée de divinité personnelle.

Partout le fidèle reçoit de l'objet de son culte et de son adoration des biens et des forces qu'il ne saurait créer lui-même, des dons matériels et moraux et des révélations spirituelles les plus sublimes. Dans les cas les plus nobles, le fidèle apire à la réalisation d'un idéal très élevé conforme à la volonté divine, idéal dont la réalisation est au-dessus de nos propres moyens d'action.

La puissance est la seule caractéristique des dieux ou de la sphère religieuse commune à toutes les religions. Que les dieux nous aiment ou qu'ils nous haïssent, qu'ils soient bienveillants, jaloux, versatiles ou immuables dans leurs sentiments, ils nous tiennent toujours sous leur puissance. Dans les cas mêmes où les fidèles infligent à leurs dieux une sorte de châtiment, ils le font parce que ces dieux n'ont pas fait emploi de leur puissance, ce qui implique la reconnaissance que l'exercice de la force est un acte essentiellement divin, et qu'un dieu qui manque à ce devoir, est déchu de sa haute dignité.

L'idée de la puissance divine a forcément comme idée cor-

respondante celle de la faiblesse humaine. Devant son dieu le fidèle se présente comme humble suppliant. Et si çà et là il réclame les dons supérieurs comme on réclame un droit, il ne peut le faire que grâce à l'initiative de la divinité elle-même qui s'est librement liée par la promesse de son intervention pour certains cas bien déterminés.

En soutenant que le centre de la vie religieuse se trouve dans la notion de la puissance, nous nous rendons bien compte que nous allons à l'encontre d'une théorie actuellement très répandue et qui voudrait voir ce centre dans la notion du *Sacré*. On ne s'étonne pas qu'une pareille thèse ait pu trouver l'adhésion d'un très grand nombre de chercheurs, étant donné que le terme du *sacré* déjà semble être un terme spécifiquement religieux et qu'on ne trouve pas dans le reste de la vie humaine. Pour ce qui est de l'attitude du fidèle devant le « Sacré », elle paraît elle aussi appartenir exclusivement à la vie religieuse. N'est-il pas certain dès lors que le problème religieux, en tant qu'il est un problème d'analyse historique, psychologique et sociologique, se réduit à l'analyse des sentiments et de l'attitude de l'homme devant le Sacré?

Nous trouvons l'élément du Sacré dans le terme polynésien de *tabou*, dans l'expression latine de *sacer*, dans le grec ἅγιος et dans l'hébreu *qadosch*. Chaque fois cet élément réapparaît d'une façon identique. Le terme signifie une qualité particulière inhérente à certains objets ou à certaines personnes et qui sépare ces objets et ces personnes du reste du monde considéré comme « profane ». De peur qu'il ne lui arrive quelque chose de très grave, l'homme ordinaire se tient à l'écart. Il ne touche pas aux objets sacrés, souvent il n'ose même pas les regarder. En présence du sacré il se trouve en proie à une émotion spéciale qu'on caractériserait le mieux par le terme de frisson. Toutefois, cette émotion n'est pas une simple crainte, mais une crainte mélangée de curiosité. D'une part, le sacré défend d'approcher, d'autre

part, il nous attire[1]. Il se forme donc en présence du sacré une attitude *ambivalente*[2], c'est-à-dire une attitude composée à la fois d'éléments d'un caractère affectueux et d'éléments d'un caractère hostile.

Dans ces deux tendances sentimentales opposées, celle de la crainte prédomine cependant. L'action caractéristique du sacré est donc de produire *l'interdit*, interdit qui ne peut être levé qu'à des moments déterminés et souvent grâce à l'intervention de personnes spéciales et à la suite de rites et cérémonies multiples et rigoureux.

Mais en dépit de l'importance considérable du sacré dans la vie religieuse de l'humanité, importance que personne ne saurait mettre en doute, il n'est pas possible de faire de ce terme la notion spécifique et centrale de la religion. On comprend à la rigueur une pareille conception sous la plume de savants qui ont étudié presque exclusivement les religions inférieures ou primitives. Penchés sur ces cas rudimentaires et spéciaux, ils ont perdu la vue du phénomène religieux *universel et évoluant dans l'histoire*. Sans cela ils auraient vite remarqué que la différence entre le profane et le sacré ne caractérise nullement la religion dans sa généralité et qu'il faut, par conséquent,

---

[1] Cette analyse de l'idée sacrée a été mise au centre d'un système de philosophie religieuse par Rudolphe Otto. *Das Heilige* ..... M. Otto lui-même et beaucoup de ses lecteurs théologiens, dans l'ignorance de la science religieuse non-théologique et ne relevant pas de la philosophie idéaliste allemande, ont cru qu'Otto avait été le premier à donner cette analyse. L'originalité de ce distingué théologien n'est cependant pas là, mais dans la tentative de baser sur cette idée toute une philosophie religieuse, tentative qui doit naturellement échouer.

[2] Cette attitude est bien connue des psychologues, en particulier de ceux qui s'occupent de la psychologie morbide. L'expression est sauf erreur de Bleurer. On sait que cette catégorie d'attitudes psychologiques a beaucoup préoccupé les médecins-psychologues à tendance psychanalytique — du type freudien primitif ou transformé — parce qu'ils croient y découvrir des arguments précieux pour établir leur théorie du refoulement.

examiner de nouveau l'état de choses existant dans les religions primitives, pour voir si le concept du tabou y est vraiment une notion *fondamentale* ou si là déjà elle n'a qu'un caractère dérivé et secondaire.

On n'a en effet qu'à élargir le champ d'investigations, pour découvrir de nombreuses et puissantes religions dans lesquelles les notions du sacré et du profane ne semblent pas exister *pratiquement*, bien qu'elles se trouvent encore dans certaines attitudes et conceptions traditionnelles et héritées des ancêtres. Pour ne nommer que deux exemples, très éloignés l'un de l'autre, il serait difficile d'indiquer le rôle essentiel du sacré dans la religion homérique et dans celle du christianisme classique de l'époque chrétienne primitive.

Dans ces deux religions si différentes par leur nature et leur profondeur, le départ entre le sacré et le profane ne paraît plus être que l'écho d'un état sentimental passé. Si çà et là ce départ est rappelé par des paroles et dans certains rites traditionnels et devenus des gestes accomplis mécaniquement et d'une manière inconsciente, il est absent de la véritable vie de la piété originale. Comment expliquer sans cela les rapports qui ont lieu entre les dieux et les hommes, rapports comparables à ceux qui existent entre des amis ou entre homme et femme? Pour ce qui est spécialement du christianisme primitif, cette religion repose tout entière et avec beaucoup d'exclusivité sur le dogme qu'un être divin est devenu homme et a été mis au monde par une femme mortelle. Et cette conviction était si forte que les chrétiens n'hésitaient pas à compter depuis la naissance du Seigneur une ère nouvelle, ère qui ignore la crainte devant Dieu et ne connaît que la confiance illimitée, comme la confiance d'un enfant pour son père[1]. En d'autres termes, le christianisme — du moins pour ce qui est de son principe religieux — ne laissait

[1] Epître aux Romains, chap. 8, v. 15.

plus subsister dans la piété le moindre élément du tabou. De cette seule façon devint possible cette forme particulière de mystique où l'âme se confond avec une divinité non seulement infiniment supérieure, mais encore radicalement différente de nous dans sa nature et ses qualités [1].

Les exemples de la religion homérique et du christianisme primitif ne convaincront naturellement pas ceux qui voient dans les religions primitives non seulement des religions grossières et rudimentaires, mais le phénomène religieux dans ses traits essentiels. N'ayant pas encore subi les nombreuses déformations dues à l'évolution historique, le phénomène religieux y apparaîtrait dans sa première fraîcheur. Cependant, dans cette hypothèse même, l'élément du sacré ne saurait être considéré comme un élément religieux, *car il n'a rien de spécifiquement religieux.*

Il n'est, en effet, pas difficile de montrer que l'élément du sacré répond à une tendance humaine très générale qui se manifeste d'une façon particulière dans les divers domaines de la vie. Et la religion doit déjà être constituée pour donner à cette tendance le caractère du « sacré », considéré dans sa signification religieuse.

Devant un spectre hideux, l'homme naïf se comporte exactement de même façon dont il se comporte devant le tabou. Il éprouve une crainte mélangée de curiosité. Il n'ose s'approcher de l'apparition, et quand même il voudrait la suivre. Saisi de ce frisson particulier qu'on a voulu considérer comme le fond du sentiment religieux, il ne touche pas le fantôme, parce qu'il craint de lui quelque chose de grave et dont il ne saurait rendre

---

[1] C'est, en effet, une des caractéristiques de la mystique *chrétienne* par rapport à d'autres formes de mystique que de considérer la divinité comme entièrement différente au point de vue *qualitatif* — et cela malgré la fusion mystique — de la nature humaine, tandis que par exemple dans la mystique hindoue aussi bien que dans la mystique plotinienne il y a identité entre le *fond* humain et la divinité.

compte. En un mot, il éprouve l'ensemble des sentiments dont M. Otto a dit qu'ils forment l'essence de la religion, y compris la religion chrétienne. Toutefois, il est impossible de soutenir que l'homme devant le spectre est en proie à une profonde émotion *religieuse*.

On n'a d'ailleurs pas besoin de rechercher des cas si exceptionnels pour trouver des exemples extra-religieux de l'action du sacré. Pascal a eu le frisson sacré devant les « espaces infinis ». Des explorateurs ou de simples voyageurs l'ont eu devant les forêts vierges. La mer, le ciel étoilé, le soleil levant, même la lune sereine et paisible, l'ont produit aussi bien que la tempête, le tonnerre et l'incendie nocturne. On ne saurait énumérer tous les objets excitatifs de ce sentiment, parce que dans telle situation ou dans telle autre presque chaque objet et chaque événement peuvent en tenir lieu. D'une façon des plus nettes ce sentiment se montre chez les enfants. Là l'attitude faite de frayeur et de curiosité est particulièrement intéressante. Tous ceux qui, dans leur vie familiale, ont su faire certaines observations psychologiques savent que, par exemple, devant des visiteurs étrangers cette attitude « ambivalente » se réalise avec une précision extrême. Vous êtes dans votre chambre avec le visiteur, et vos enfants, poussés comme par une force magique, tentent d'ouvrir la porte pour voir. Mais que l'étranger les regarde ou leur adresse une parole aimable, et les enfants s'enfuient en proie à une crainte indéfinissable. Et cette curiosité et cette crainte ne sont réprimées que par une éducation plus ou moins longue.

Dans toutes ces circonstances, il ne saurait être question de sentiment *religieux*, à moins de vouloir priver le sentiment religieux de tout caractère spécifique et de l'attribuer alors à tout le monde, y compris certains animaux, comme par exemple les chiens chez lesquels on constate des phénomènes analogues. En réalité il s'agit là d'un sentiment neutre au point de vue religieux, mais qui a ceci de particulier qu'il naît devant *l'inconnu*

et le mystère, termes qui caractérisent si bien le sacré qu'ils en sont souvent synonymes[1]. C'est dire que l'idée du sacré naît dans les cas où l'esprit rencontre une sphère *entièrement différente de sa sphère ordinaire*. De là le grand nombre d'objets excitatifs de ce sentiment, parce qu'aux différents états mentaux correspondent des sphères mystérieuses différentes. De là aussi le fait qu'un objet qui peut causer le frisson à des enfants et à des sauvages n'impressionne plus l'esprit cultivé pour lequel il a perdu son mystère.

Il n'est du reste pas étonnant que le mystère nous impressionne au point de nous faire perdre toute certitude. Nous parlons de mystère quand l'esprit se trouve en présence d'une donnée qu'il ne sait réduire aux dimensions et aux notions de la vie ordinaire, c'est-à-dire aux notions et aux dimensions « connues ». Le besoin de réduire l'inconnu au connu n'est pas seulement ressenti par la raison théorique, notre être émotionnel et affectif est dans la même nécessité. Nous ne voulons pas que connaître, il nous faut encore adopter en chaque circonstance une attitude personnelle vis-à-vis des faits et des événements dont nous sommes les témoins. Vis-à-vis des données de la vie ordinaire, cette attitude est fixée. On dirait de ces données qu'elles sont *émotionnellement connues*. Et dans les différentes situations de cette vie se sont formées pour nous les diverses possibilités de « prendre position », se sont élaborées les attitudes typiques et les dispositions intérieures qui constituent notre vie personnelle. Se trouver devant un mystère signifie alors ne pas pouvoir réaliser une des ces dispositions typiques. Cela explique l'incertitude et cette espèce de crainte dont nous avons parlé. D'autre part, le mystère est la cause d'une sorte

[1] Voir à ce sujet l'article Taboo de l'Encyclopedia Britannica qui a pour auteur M. Northcote W. Thomas. L'ensemble de faits incohérents que cet auteur nous présente sans aucun effort d'analyse suffit à nous montrer la nature essentiellement mystérieuse de tout tabou.

de curiosité émotionnelle, d'un désir de découvrir quand même dans le fait énigmatique des dimensions commensurables et de retrouver ainsi la possibilité de l'attitude habituelle. Mais comme certains aspects de la réalité ne seront jamais émotionnellement connus — et en particulier ceux qui nous donnent l'impression d'infini — l'ébranlement dont a parlé G. Simmel et la frayeur de Pascal ne cesseront jamais. Il y aurait une seule possibilité de les bannir, ce serait de nier leur existence, en particulier l'existence de l'infini. On sait que des philosophes comme Charles Renouvier se sont engagés dans ce chemin, et il n'est pas douteux que leur négation de l'infini n'était pas seulement pour eux une question « théorique », mais devait avoir des racines affectives profondes dans leur être le plus intime.

De tout cela il résulte encore que les termes de crainte, de frisson et de curiosité n'expriment pas exactement l'attitude devant le mystère. Mais, en dehors du mot sacré, nous n'avons pas d'expression propre à dénommer ce sentiment tout *original*, et comme le mot sacré est accaparé par la religion, beaucoup, sous l'influence de la terminologie[1], ont fini par voir dans ce sentiment le sentiment religieux par excellence.

Nous sommes là, assurément, en présence d'une disposition ancestrale qui nous vient des âges lointains. Devant le mystère, l'homme était plein d'incertitude. Et avant même que la vie religieuse ait jailli, il a dû esquisser certains gestes et adopter certaines attitudes qui s'imposaient.

Il n'est d'ailleurs pas étonnant que la religion ait quasiment accaparé le terme de sacré. Toute divinité garde, malgré les révé-

---

[1] A ce propos on aimerait que l'attitude un peu radicale de M. W. Pareto vis-à-vis des termes traditionnels fût plus généralement adoptée. Voir G. H. Bousquet, *Précis de sociologie d'après Vilfredo Pareto.* Paris, 1295, pp. 31 sqq. On n'aurait pas besoin pour cela d'accepter les exagérations du célèbre sociologue.

lations dont elle nous juge dignes, *un côté profondément mystérieux*, et c'est ce côté qui éveille, même dans des religions d'un type avancé, tout le complexe de sentiments et d'émotions que nous désignons par le sacré. Mais alors ces sentiments et ces émotions s'adressent à la divinité en tant que ses desseins sont impénétrables, ils s'adressent, comme le disait encore Luther, au *deus absconditus*. Et comme toute divinité, par sa nature particulière, y compris sa nature morale, est « tout autre »[1] que nous, on conçoit la part qu'a encore le mystère dans les religions supérieures et le fait que nous rencontrons encore dans ces religions un élément de tabou. Cet élément est plus central et son rôle est évidemment plus considérable dans les religions sauvages, mais il n'est pas tout à fait effacé dans les religions « spirituelles ».

Toutefois, on ne comprendra nulle part mieux que dans cette catégorie de religions le caractère entièrement neutre, au point de vue religieux, du sentiment du sacré. Car si ce sentiment se rapporte exclusivement au dieu caché, il reste que le spécifique de toute religion ne consiste pas en ce qu'on ignore de la divinité, *mais en ce qu'on en sait*. Seule la divinité *révélée* est d'une façon positive objet de culte et du sentiment religieux, c'est en elle que le fidèle a « foi ». Il lui est impossible d'avoir des sentiments *religieux* vis-à-vis des aspects inconnus de Dieu. Aussi, au moment de la plus grande ferveur, le *deus absconditus* est oublié et le fidèle ne reconnaît pratiquement que le *deus revelatus*. Saint Paul en est le meilleur exemple. De son passé juif le grand apôtre avait gardé la pensée du mystère terrible de la divinité, et il en parle même fréquemment dans ses épîtres ; cependant, aux heures de la plus pure piété chrétienne, quand il entonne les hymnes de la nouvelle foi, toute trace du « tremendum » disparaît devant le « Père de notre Seigneur Jésus-Christ » et devant le Seigneur divin lui-même, avec lequel il vivait dans une communion si sincère et si profonde.

---

[1] L'expression est de R. Otto.

Evidemment, si la logique dominait exclusivement la vie et la pensée humaines, l'élément du sacré devrait disparaître entièrement dans ces religions. Et sous ce rapport les passages des écrits de saint Paul, auxquels nous venons de faire allusion, présentent le plus grand intérêt. Toutefois, l'âme humaine est par trop alogique et même illogique pour ne s'écarter jamais de la ligne d'une stricte conséquence. D'autre part, toute piété ne connaît que des moments relativement rares où elle soit vraiment elle-même. La vie religieuse du fidèle le plus fervent reste en général au-dessous de son propre idéal. Ajoutons que le héros religieux, être foncièrement émotionnel et impulsif, éprouve presque toujours une aversion naturelle contre le raisonnement logique. Il le considère comme inutile, stérile et dangereux. Ainsi il peut allier à une grande profondeur religieuse un état d'esprit qui, au point de vue logique, rejoint plutôt la mentalité primitive et naïve. Rien d'étonnant, par conséquent, qu'il ne se donne pas la moindre peine de mettre la religion en harmonie avec une raison développée, qu'il s'en tienne à des contradictions étrangement irrationnelles. Cette tendance à même été codifiée par certaines théologies du XIX^e^ et du XX^e^ siècles, théologies qui, avec leurs allures romantiques, sont allées jusqu'à l'affirmation du caractère parfaitement illogique de la religion.

Voilà des faits qui expliquent l'existence du tabou dans des religions qui sont essentiellement étrangères à cette notion et devraient l'ignorer. Mais quoi qu'il en soit, on ne saurait se servir de cette notion pour *caractériser* ces religions et, surtout, pour caractériser la religion en général.

Nous sommes donc en droit de dire que le terme du sacré nous est d'une faible ressource pour définir le phénomène religieux. Il est dans la vie religieuse un élément accessoire et contingent et non pas un élément essentiel.

* * *

On peut dire sans exagération que pour ce qui est de la puissance, *il n'y a pas de variété dans le domaine religieux*. Les différences qui séparent les religions les unes des autres consistent uniquement dans les diverses conceptions de l'être moral et spirituel des dieux qui détiennent la force surhumaine. Suivant sa nature spéciale un dieu poursuivra des desseins d'amour, la réalisation de la justice parmi les hommes ou les caprices de son humeur changeante. Dans l'hypothèse qu'il existe des religions sans la notion de divinités personnelles et conscientes, ce serait encore une *force* qui se transmettrait aux fidèles réunis autour de l'objet sacré pour communier avec lui.

Cet état de choses considéré à la lumière des constatations que nous avons faites sur l'unité de l'objet religieux, comporte une conséquence des plus importantes. *Le sentiment religieux se trouve en rapport essentiel avec la notion de la force, et ce doivent être des manifestations puissantes réalisées dans le monde ambiant qui en ont déterminé l'éclosion.* Ces manifestations, qu'elles aient eu lieu dans la nature ou dans la vie humaine, ont frappé l'esprit des spectateurs d'une façon à y faire jaillir l'émotion religieuse.

Ce que les différentes données nous apprennent sur l'origine de certaines religions ayant pris naissance en plein âge historique et ce qu'elles nous permettent de deviner au sujet des religions dont le commencement se perd dans la nuit de la préhistoire, exclut toute théorie d'une origine historique *unique* de la vie religieuse. Il existe certainement pour ce qui est des tendances *psychologiques* une unité foncière à travers les manifestations les plus diverses du sentiment religieux. Il se pourrait aussi, comme l'ont prétendu un grand nombre de penseurs, que ces tendances aillent, au fond, vers un même objet qui, suivant les cas, peut apparaître d'une façon plus ou moins confuse. Mais cela n'implique pas qu'une même catégorie de *faits* doive être mise à l'origine *historique absolue* de la religion. Si la vie reli-

gieuse avait eu une seule origine, cette origine devrait encore transpercer dans la diversité religieuse. Le phénomène religieux *en général* présenterait à peu près l'aspect que présente de nos jours la religion chrétienne : les différences et les conflits multiples coexistant avec un même principe et des souvenirs communs.

On ne peut opposer à cette opinion la longue durée de l'évolution religieuse dont l'histoire chrétienne n'est qu'une petite partie. Cette longue durée ne nous oblige pas d'admettre une transformation radicale et une disparition complète du premier état de choses[1]. Dans l'histoire des religions, mieux qu'ailleurs, nous observons que la marche des choses humaines ne consiste pas dans un changement total et perpétuel. Une religion n'a besoin que d'un temps relativement court pour fixer sa figure d'une façon définitive et pour entrer — du moins pour ce qui est de ses traits fondamentaux — dans un état pour ainsi dire immobile. La religion chrétienne catholique, par exemple, était virtuellement constituée dès le IV^e^ siècle[2], et c'est en moins de cent ans que la religion chrétienne protestante s'est achevée[3].

Si des religions qui naissaient et se formaient au milieu

---

[1] Un sentiment très clair de cette vérité se trouve dans l'ouvrage de Freud, *Totem et Tabou*, Paris, 1925, quand Freud prétend retrouver dans tous les cultes la survivance des sentiments de la horde primitive où les fils chassés se seraient réunis pour tuer et manger leur père. Selon Freud, le sacrifice d'une part, la conception que les dieux sont des ancêtres et des pères d'autre part, auraient leur racine dans cet acte horrible de nos plus lointains aïeux.

[2] Si on fait entrer en ligne de compte les principes de son organisation politique. Sans cela, le type catholique était réalisé beaucoup plus tôt.

[3] Le fait qu'actuellement le protestantisme semble être en plein mouvement et en pleine transformation, ne contredit pas cette affirmation. Malgré le nom commun et une continuité historique aussi incontestable que problématique qui le lie à la réforme de Luther et de Calvin, le *néo*-protestantisme présente, par rapport au protestantisme primitif, un phénomène nouveau, comme la réforme elle aussi avait abouti à une formation religieuse nouvelle, en dépit de la continuité historique *et religieuse* qui l'unissait à l'Eglise médiévale.

d'une civilisation avancée, et comme telle pleine de contradictions intérieures, ont eu besoin d'un certain temps pour s'immobiliser, cet état de cristallisation a dû se produire beaucoup plus vite — probablement d'une façon presque immédiate — quand aucune considération et aucun problème étrangers à la vie religieuse ne venaient ralentir le processus. De là ce mécanisme d'une rigidité étonnante qui caractérise les religions primitives. Ceci n'empêche certes pas des changements dans ces milieux, mais ces changements n'atteignent pas le rite fondamental [1].

On a donc le droit de tirer de la variété religieuse même la conclusion que l'histoire religieuse de l'humanité a eu *un grand nombre de points de départ.* Par conséquent, il est impossible d'adhérer à une de ces hypothèses ingénieuses sur l'origine de la religion qui font procéder le phénomène religieux d'un seul ordre d'impressions, telle, par exemple, la doctrine naturiste de Max Müller et d'Adalbert Kuhn, telle la doctrine sociologique à laquelle le génie d'Emile Durckheim a donné une forme si suggestive. Ces théories en n'accordant à la religion qu'une seule cause historique pèchent par une étroitesse injustifiée et excessive.

Elles ne sont pas pour cela entièrement fausses. Au contraire, nous sommes convaincu que chacune d'elles attire l'attention sur une impression particulière qui a été réellement à l'origine d'*une* évolution religieuse *spéciale.*

---

[1] Si notre civilisation devait disparaître et faire place à un nouvel état sauvage, elle ne s'éteindrait pas sans laisser des traces. Ainsi un de ses éléments les plus caractéristiques, comme le culte catholique, ne serait assurément plus compris dans toute sa complexité et dans tout son caractère abstrait par nos descendants barbares. *Il subsisterait cependant dans son rite essentiel,* à savoir la manducation de l'hostie. Il se pourrait alors que les hommes fussent incapables de dessiner un crucifix sur le pain et qu'il dussent se contenter de lignes croisées ou des contours grossiers d'un corps humain. En présence de ce « totem », des curieux sociologues, venus peut-être d'une université australienne, resteraient évidemment perplexes. Il n'en serait pas moins certain que l'élément central du rite catholique se serait perpétué de cette façon.

Nous croyons ainsi que la théorie naturiste explique effectivement une certaine catégorie de religions. Là où les fidèles vénèrent comme être suprême un dieu qui lance la foudre, gronde dans le tonnerre et marche dans la tempête, on ne saurait nier qu'à l'origine d'une pareille conception se trouve l'impression causée par l'orage ou par un orage particulier[1].

Et puisque nous le voyons de nos propres yeux, nous sommes bien obligés d'admettre que la « société », elle aussi, peut donner lieu au jaillissement de l'émotion religieuse. Le *culte de la société* apparaît à coup sûr dans une certaine forme de laïcisme, pour lequel la religion de la patrie est la seule religion permise. Ce culte a trouvé son expression théologique dans des systèmes de pensée qui s'efforcent d'y réduire le phénomène religieux tout entier. La société étant un fait à la fois puissant et mystérieux peut bien attirer vers elle les tendances mystiques de l'âme humaine. Elle jouera ce rôle en particulier aux époques où, comme dans la nôtre, l'individu *émancipé* forme avec la société une *dualité*, condition nécessaire pour que le rapport religieux entre un sujet et un objet puisse prendre naissance.

Outre la théorie naturiste et la théorie sociologique, d'autres conceptions ont été élaborées. Dans la plupart des cas, elles ren-

---

[1] On a objecté à la théorie naturiste que les événements de la nature ne pouvaient jouer le rôle générateur de vie religieuse qu'on leur attribue. Il s'agirait là d'événements *réguliers* se répétant d'une façon habituelle et qui sont, par conséquent, incapables d'ébranler l'âme humaine et de lui donner le sentiment de l'extraordinaire.

Cette objection est loin d'être décisive. Les phénomènes comme l'orage sont sans doute des événements qui se produisent régulièrement. Mais il ne s'ensuit pas que, *pour cette raison*, ils n'impressionnent pas l'esprit humain d'une façon toute spéciale. On peut même conclure qu'une pareille impression a eu lieu, *du fait que des dieux de l'orage existent*. En effet, si l'orage, fait ordinaire certes, avait été considéré aussi comme un fait *insignifiant et sans aucune portée*, on ne l'aurait certainement pas divinisé pour en faire le centre même d'un système religieux. La situation ne peut être différente pour d'autres manifestations de la nature dont ont parlé les représentants de la théorie naturiste.

ferment un élément de vérité. Car à côté des phénomènes naturels et de la « société » un grand nombre d'objets excitatifs de la religion ont existé et existent encore. On dirait que ces objets générateurs de vie religieuse varient avec les époques et l'état mental des hommes. Une donnée qui joue ce rôle au sein d'une certaine mentalité primitive, perd sa vertu dans une civilisation rationaliste et utilitaire. Si, par ex., les hommes avaient toujours connu le paratonnerre, aucune religion ayant comme centre l'orage ne se serait probablement formée. D'autre part, il faut qu'une certaine évolution se soit déjà accomplie pour qu'une valeur purement morale puisse donner lieu au jaillissement des saintes émotions. La vie du Christ se déroulant parmi les sauvages d'une île du Pacifique, n'aurait sûrement pas donné naissance à la religion chrétienne.

L'influence de la civilisation et de l'état mental qui en résulte est si grande que beaucoup d'hommes n'arrivent plus à comprendre comment telle donnée a pu devenir objet religieux excitatif dans tel ou tel groupe de l'humanité. Nombre de nos contemporains, placés en présence de l'image du Christ des évangiles, n'éprouvent plus d'émotion religieuse, tandis que cette émotion a bien lieu en face de « l'univers », de la « nature », de la «société», toutes choses qui aux yeux du christianisme traditionnel ne sont que des données profanes. A plus forte raison les cultes de nos ancêtres ou ceux des races différentes et inférieures n'ont souvent plus de sens pour nous. Cependant dans d'autres cas nous arrivons à comprendre encore tel ou tel trait de ces cultes lointains. Appartenant à des nations dont l'existence a dépendu plus d'une fois de l'issue d'un *seul* événement historique, nous pouvons encore réaliser un sentiment analogue à celui des tribus israélites qui sauvées de leurs persécuteurs ont fait du passage de la Mer Rouge l'événement initial d'une évolution religieuse nouvelle. Certains d'entre nous peuvent encore se représenter le charme qu'exercent sur l'homme une source vivante ou une oasis au milieu

LIBRARY
CALIFORNIA BAPTIST THEOLOGICAL SEMINARY

Covina, California

du désert, ou bien la lumière mystique de la lune, l'aspect toujours changeant du satellite, son action apparente sur nos destinées, son apparition dans l'eau profonde, sa lutte contre les nuages hostiles. N'avons-nous d'ailleurs pas l'exemple de Gœthe? Une de ses plus belles poésies adressée à la lune exprime des sentiments qui dans une autre situation et une civilisation différente auraient bien pu aboutir au culte de l'astre de la nuit[1].

Nous croyons donc que la vie religieuse de l'humanité n'a pas eu une cause unique et que des objets et des faits *très* divers ont donné effectivement lieu à cette vie.

De même l'évolution des religions ne nous apparaît pas comme un développement rectiligne et « naturel » qui aurait fait sortir d'une façon automatique et fatale une forme religieuse d'une forme religieuse précédente, de sorte que, par ex., nos religions contemporaines devraient être considérées comme l'aboutissement *nécessaire* d'une histoire commencée aux âges préhistoriques et se développant suivant un *seul* ordre de faits. Aucune découverte ne nous donne le droit d'admettre une pareille théorie. Ce que nous voyons se produire nous oblige à conclure que l'histoire religieuse ne progresse que par l'intervention de faits et d'événements qui agissent sur elle *du dehors.*

Prenons comme exemple le rapport du christianisme au judaïsme d'une part, aux mystères d'autre part. Ni le judaïsme ni les mystères n'auraient produit *de leur propre force* la religion chrétienne[2]. Pour que cette religion ait pu naître, il fallait la

---

[1] A comparer encore le passage suivant pris dans les conversations de Gœthe avec Eckermann : « A la question, s'il est dans ma nature de vénérer et d'adorer le Christ, je répondrais : Certainement... A la question, s'il est dans ma nature de vénérer le soleil, je répondrais encore : Certainement... »

[2] Voir à ce sujet certaines publications récentes comme celles de M. Couchoud, où sont exposées avec plus d'enthousiasme que de compétence des théories émises avant la guerre en Allemagne sans beaucoup de succès.

vie et la mort de Jésus-Christ. Ce sont ces événements qui dans leur signification spirituelle ont groupé d'une façon nouvelle certaines tendances religieuses du judaïsme et des mystères.

L'évolution religieuse ne ressemble donc pas à un fleuve qui de sa source à son embouchure est toujours le même, l'évolution religieuse consiste dans une *série de religions particulières* dont chacune a son commencement et sa fin. De ces religions très nombreuses l'une ne découle pas de l'autre, mais on dirait que l'une s'élève sur l'autre. L'histoire religieuse de l'humanité a ainsi abouti à une sorte d'édifice à plusieurs étages; dans chaque étage se trouvent un nombre plus ou moins grand de compartiments différents, mais les étages sont installés les uns au-dessus des autres. Si on ne prétend pas donner au terme d'évolution une signification plus vaste qu'il n'a eue dans la pensée dite évolutionniste du XIX^e^ siècle, il est impossible de parler d'une évolution religieuse[1]. Dans tous les cas, l'évolution religieuse n'est pas équivalente à un développement se produisant machinalement par ses propres forces et aboutissant à un ensemble continu à travers la durée. Rigoureusement parlant, il n'y a pas *une* évolution religieuse, il y a *un grand nombre* d'évolutions particulières dont chacune représente un système spécial.

Précisons maintenant le rôle et la nature de ce que nous avons nommé jusqu'ici *l'objet excitatif*, et essayons d'en déterminer le rapport avec cette notion de la puissance que nous considérons comme capitale.

* * *

Disons tout de suite que la théorie de l'objet excitatif implique une critique de la pensée religieuse du romantisme qui est *la* pensée religieuse caractéristique du XIX^e^ siècle.

[1] Cette opinion ne contredit pas ce que nous avons dit sur la présence d'un élément identique dans le flux de l'histoire. Nous affirmons seulement ici que cet élément identique ne consiste pas dans les faits historiques qui provoquent l'éclosion du sentiment religieux.

Dans toutes ses nuances, elle se base sur la conviction que le phénomène religieux peut se résoudre dans un ensemble de sentiments et qu'on peut le décrire *sans mentionner aucune donnée non-psychologique*. La conséquence de ce point de vue qui a été tirée avec une logique stricte, c'est la thèse qu'on peut être *religieux* en dehors de toute *religion*[1], et on n'a pas hésité d'énoncer ce qui au fond est le dernier mot de la théorie, à savoir qu'un homme peut être très pieux *tout en étant un athée convaincu*[2].

Or, quelle que soit dans la vie religieuse l'intensité des tendances affectives et émotionnelles, nulle part la religion n'a consisté dans ces seules tendances. Il importe au contraire de remarquer que la religion est liée au monde extérieur d'abord par le fait qu'elle doit à l'action de ce monde son éclosion, puis ce monde en détermine la nature et la direction, enfin ce monde lui garantit sa durée.

Dans ce triple rôle consiste l'importance de l'objet excitatif.

La nécessité d'un objet excitatif pour la religion n'a rien qui doive nous étonner. La religion ne fait pas exception à la

---

[1] Naguère par exemple Georg Simmel et plusieurs de ses élèves.

[2] Cette idée est soutenue avec un remarquable talent dans les « Discours » du grand théologien protestant Schleiermacher, et elle revient à chaque instant dans le mouvement théologique créé par ce penseur, c'est-à-dire dans la théologie dite moderne. C'est en dernière analyse cette idée qui se manifeste chez ceux qui ont prôné la distinction entre « foi » et « croyance » pour considérer ensuite la croyance comme une sorte d'élément accessoire et secondaire, tandis que l'élément principal, la foi, se réduirait à une « attitude » intérieure, un « état d'âme », une détermination » de la « vie ». Il paraît bien que dans tous ces cas la « foi » devient, du moins en principe, indifférente pour tout élément non-affectif et non-émotionnel, c'est-à-dire pour tout « concept ». Nous n'avons pas à exposer l'effroyable crise dans laquelle ce principe, faussement dénommé antimétaphysique et anti-rationaliste, a jeté la théologie protestante contemporaine et avec elle une grande partie du protestantisme lui-même. Mais on voit aisément pourquoi une crise a dû se produire et quel est son rayon d'action. Cette crise pèsera encore pendant un certain temps sur les destinées de la religion protestante.

règle générale à laquelle est soumise toute manifestation de la vie spirituelle humaine. Aucune tendance psychique ne flotte dans le vide, mais ce sont des données extérieures et concrètes qui les fixent, et qui, en les fixant, leur donnent leur véritable nature. Avant qu'une pareille donnée se présente, soit réellement, soit dans l'imagination[1], la tendance n'est qu'un désir, qu'une nostalgie sans précision et sans force efficace. Un des exemples les plus nets de cet état de choses est la tendance érotique. Aussi longtemps que cette tendance ne rencontre pas d'objet, elle ne saurait se concrétiser, et elle ne fait que communiquer une inquiétude et une agitation souvent des plus chaotiques, état d'âme qui lui laisse la possibilité de s'attacher à plusieurs objets très différents. Il en est de même de la tendance religieuse. Avant d'avoir trouvé son objet, elle ne présente pas d'aspect spécifique, elle ne s'élève pas nécessairement dans un monde transcendant. Dans certains cas elle ne franchit pas les limites du monde empirique, dont elle plonge certaines parties dans l'atmosphère d'un mysticisme indistinct et fumeux, mais qui n'a rien à voir avec l'affirmation religieuse fondamentale d'une réalité supérieure spéciale.

* * *

La thèse d'après laquelle un objet devient objet excitatif d'une religion *grâce à la puissance particulière* qui est censée en émaner, ne paraît pas avancer beaucoup notre question. Car tout objet — religieux ou non — *pour être seulement remarqué* — doit contenir une force et produire sur nous une action qui, si elle n'est pas nécessairement consciente et voulue, n'en est pas moins très réelle. Ainsi de ces objets multiples qui forment notre environnement les uns *frappent* simplement notre curiosité, les

[1] L'imagination ne saurait travailler qu'avec des matériaux forgés préalablement par la perception sensible, et qui, dans les cas normaux, avait déjà fixé la tendance. Nulle part il ne s'agit d'une « projection » au dehors de « sentiments » indépendants d'un monde extérieur.

autres nous *causent* des émotions, en nous aidant à vivre ou en nous poussant à la ruine. Et l'on voit bien que les termes employés pour décrire cet état de choses impliquent la notion d'une *activité* ou du moins d'une attitude considérée comme telle. Le terme scientifique de la « force » ne fait que traduire dans un autre langage une impression qui dès le début de l'observation humaine à dû exister [1].

Il existe cependant parmi ces multiples expériences dues à l'action des choses du dehors un ordre d'impressions distinctes, *impressions qui aboutissent à la formation du phénomène religieux*, et dont il est relativement facile de caractériser la nature.

Nous ne subissons pas d'une façon passive et résignée les influences du monde ambiant. Que ces influences partent de choses inanimées ou d'êtres vivants, elles provoquent en nous des réactions qui vont du réflexe inconscient et automatique jusqu'à l'action consciente et réfléchie. Ces réactions se produisent de la façon la plus naturelle, quand nous voulons écarter un obstacle, combattre un ennemi, nous abriter contre un danger ou mettre simplement une plus grande aisance dans notre vie.

Nous ne sommes pas abandonnés sans merci aux fluctuations du monde qui nous entoure. Si nous pouvons réagir, cette possibilité est due au fait que nous possédons des forces considérables. Et c'est l'emploi de ces forces et leur développement continuel qui nous donnent ce sentiment particulier de courage et de satisfaction qui constituent la conscience morale proprement humaine [2]. On voit dès lors quelle a été l'importance de *l'action* à

[1] Pratiquement, et en dépit des procédés méthodiques avec lesquelles nous faisons aujourd'hui nos observations, la découverte d'un fait n'est pas indépendante de la façon spéciale dont ce fait frappe notre être subjectif. Une donnée *qui n'arrive pas à se faire remarquer* n'est pas « vue », fût-elle devant nos yeux. C'est là une des raisons principales pour laquelle la découverte d'un fait est si difficile. Voir à ce propos les observations de Charles Richet, *Traité de Métaphysique*, Paris, 1922, p. 6 sqq. et passim.

[2] La théorie de Lange-James suivant laquelle nous ne pleurons pas, parce que nous éprouvons de la douleur, mais que nous éprouvons de la

laquelle l'humanité a été contrainte pour la formation de son caractère à travers les âges.

Aucune formation cependant n'aurait eu lieu, malgré tous les efforts tentés, s'il n'y avait autour de nous que des barrières impossibles à déplacer. Placez des êtres vivants destinés à évoluer dans le sens de l'humanité au milieu d'une réalité entièrement rigide et immuable, et ces êtres resteront dans l'état d'une moule ou d'une plante qui ne peut changer de place. Nous avons pu devenir des « hommes », parce que la réalité *cède* à l'effort fait dans une certaine direction. Et l'expérience de sa force est une des expériences les plus fréquentes et des plus fructueuses que l'homme puisse faire. Il faut même admettre que moins il connaissait la nature et l'ordre universels, plus l'homme pouvait nourrir des illusions sur la portée et l'efficacité de ses efforts. C'est pour cette raison qu'on aurait tort de se représenter nos ancêtres des époques reculées comme des êtres timorés et continuellement dans l'angoisse devant les dangers auxquels ils ne pouvaient se soustraire. Nous ne rencontrons un pareil état ni chez les animaux les plus proches de nous, ni chez nos enfants qui grâce à leur ignorance même sont convaincus que rien ne saurait être trop difficile. Quoi qu'il en soit, on ne croira pas que le sentiment de notre faiblesse ait pu *précéder* le sentiment de notre force. Dans cette hypothèse il serait impossible d'expliquer, comment l'homme a pu prendre l'initiative d'actions décisives qui lui ont fait atteindre des buts toujours plus élevés.

Seulement l'homme dans son action ne connaît pas que des succès. Si la réalité est souple et se laisse modifier par nos efforts, elle n'admet nos victoires qu'en des limites assez étroites, et le moment vient où nous rencontrons une résistance invincible. Ce

---

douleur, parce que nous pleurons, exagère une vérité dont longtemps on n'a pas tenu compte. Il n'en est pas moins exact que cette théorie exprime un état de choses que nous rencontrons effectivement dans un très grand nombre de cas.

ne sont pas encore ces moments qui font naître ce que nous pourrions appeler *l'expérience des limites absolues de notre existence.* Au contraire aussi longtemps qu'une action, si bornée soit-elle, nous est encore permise, nous nous contentons volontiers du sentiment de satisfaction qu'elle nous fait éprouver, et la découverte de la limite qui existe malgré tout n'est pas ressentie d'une façon accablante.

Mais il est des situations qui se produisent avec un éclat de puissance tel que dès le premier moment tout effort paraît irrémédiablement condamné. Non pas qu'une réflexion nous montre la vanité de notre action en présence de l'énormité de la puissance. L'apparition de la force gigantesque nous touche dans l'intimité même de notre vie émotionnelle et affective au point *que l'idée même d'une réaction ne saurait surgir.* On dirait qu'avant même que notre état de faiblesse et d'impuissance nous soit devenu conscient la racine de notre être se trouve frappée de sorte qu'aucune notion consciente n'aura plus à intervenir.

Nous ne *savons* pas notre petitesse, nous ne la *reconnaissons* pas non plus à la suite d'une démonstration, nous la *vivons* et — moins d'une façon consciente que d'une manière quasiment substantielle — *nous nous identifions avec cette notion.* En ces moments là nous nous sentons immobilisés et pétrifiés. L'événement, qui a produit sur nous cet effet, nous prive — ne fût-ce que pour un temps extrêmement court — *de toute notre liberté.* Non pas de la liberté de faire tel ou tel mouvement, mais de cette mobilité de notre esprit et de notre volonté qui maintient au foyer de la conscience le sentiment de la liberté, alors même que des chaînes d'airain nous interdiraient tout usage de nos membres, en un mot de la liberté que nous voyons encore se lever au dernier jour de Socrate, lorsque l'esprit du détenu mesurait sans peine l'immensité des sphères lointaines de la pensée.

L'expérience de nos limites absolues peut naître à la suite d'événements et de phénomènes *fort divers.* Elle dépend de la

situation particulière et de l'état mental d'un homme. Pour ce qui est de notre mentalité « moderne » si largement façonnée dans les cours des derniers siècles par le rôle prépondérant du principe dit empirique, ce ne sont pas en premier lieu des données individuelles ou des personnalités historiques prépondérantes qui nous montrent les bornes de notre existence, ce sont certains faits de la nature observables du dehors, comme la mer immense, la montagne altière et sauvage, la forêt vierge, le désert stérile, le ciel étoilé, le silence éternel des espaces. Dans d'autres civilisations et pour d'autres mentalités d'autres faits jouent ce rôle, comme, p. ex., les orages, les éruptions volcaniques, la soif, la faim, etc.

Nous ne possédons pas de terme adéquat pour désigner l'effet de paralysie et d'immobilité profonde produit par de pareilles impressions. Les termes de crainte, de stupeur, de frisson n'expriment cet état que d'une façon très imparfaite.

La crainte et la terreur peuvent bien nous affectuer au point que notre âme devienne comme figée, telle l'eau gèle sous l'action d'un vent glacial, mais elle peuvent aussi déclancher des actions désespérées et fortes. Pour ce qui est de l'expérience de nos limites absolues, aucune action, aucune révolte ne sauraient être conçues.

D'ailleurs ce n'est pas toujours un sentiment de crainte ou analogue à la crainte qui nous saisit en face des manifestations d'une puissance surhumaine, souvent c'est une sorte de résignation profonde. Quant aux âmes éprouvées et fortes, la crainte ne les envahit presque jamais. Elles montrent au contraire une impassibilité calme et acceptent ainsi les coups de la destinée. La terreur n'existe pas non plus dans les cas où l'homme n'est pas directement intéressé à l'événement qui se produit. Quand il assiste pour ainsi dire comme spectateur, la manifestation ne le laisse, certes, pas indifférent, seulement la « crainte » s'allie avec un sentiment d'étonnement, d'admiration et de curiosité

bienfaisante. Il en résulte bien un frisson, qui cependant n'est pas un sentiment terrifiant, qui est même dû à un certain charme attrayant exercé sur nous par la manifestation puissante[1].

L'expression la plus fidèle de l'attitude en question a été énoncée par Friedrich Schleiermacher. Il est vrai que le célèbre théologien mettait le *sentiment de la dépendance absolue* à la base de la *religion*. Nous estimons que cette formule caractérise d'une façon excellente cette expérience spéciale des limites absolues de notre existence.

C'est, en effet, une dépendance absolue que de se trouver vis-à-vis d'une puissance radicalement supérieure à tout ce que nous saurions être et faire, c'est une dépendance sans échappatoire et sans salut aucuns. Ne pouvoir rien entreprendre, se sentir condamné à accepter ce qu'un événement ou un fait nous rapportent, qu'est-ce autrement que d'être placé dans une dépendance absolue par rapport à cet événement ou à ce fait? Et si le sentiment d'une pareille situation ne doit pas rester dans le domaine subconscient, la notion consciente n'en saurait être décrite mieux que par le terme de la dépendance absolue. C'est de ce sentiment que relèvent la résignation et l'impassibilité aussi bien que la crainte, la terreur et le frisson.

Si le sentiment de la dépendance absolue n'est pas, comme le pensait Schleiermacher, le sentiment essentiellement religieux, il caractérise bien l'attitude du *fataliste* au moment où tombe sur lui le coup du destin. Dans ces moments le sentiment de la dépendance absolue remplit son âme au point que sa conscience théorique ne se donne même pas la peine de réaliser la *notion* de la puissance nommée destinée. Voilà en partie pourquoi le terme de

---

[1] La « katharsis » que les Grecs considéraient comme l'effet de la tragédie sur le spectateur est tout autre chose qu'un sentiment de frayeur. Elle comporte au contraire un enrichissement et une intensité plus grande de la vie, tout en laissant l'homme sous l'impression accablante d'une puissance formidable qui nous mène.

destinée a été de tout temps quelque peu vague et imprécis, bien que notre langage ne sache y renoncer.

C'est donc sur le terme du destin ou du fatum que Schleiermacher a attiré l'attention de ses lecteurs. C'est à cette notion qu'aurait dû aboutir logiquement sa réflexion, qui prenait comme point de départ le sentiment de la dépendance absolue. Cette notion résume la totalité des objets et des faits qui nous causent ce sentiment. Et comme pour nous cette totalité consiste dans un enchaînement général des choses, le terme du destin coïncide avec celui de *l'univers*. C'est de cet enchaînement universel que dépendent non seulement les moments décisifs de notre vie, mais encore les minutes les plus insignifiantes. Cette notion de l'univers était présente à l'esprit de Schleiermacher, lorsque le jeune romantique rédigeait plein d'ardeur les Discours sur la Religion. Plus tard, les enthousiasmes se calmèrent devant la dure nécessité qui obligeait le dogmaticien à venir en aide aux prédicateurs protestants et à exprimer les idées éternelles de la religion chrétienne dans une terminologie adaptée à l'esprit de l'époque. Toutefois l'attitude initiale restait, et si le terme de l'univers semble écarté, il réapparaît précisément d'une façon indirecte dans la célèbre notion de la dépendance absolue. Cependant le logicien avait perdu ce que le théologien gagnait. Car il est certain que la notion de la dépendance absolue n'implique nullement le concept d'une divinité, mais bien celui du destin ou de l'univers.

Le terme d'univers est un terme abstrait qui combine l'idée scientifique de la loi avec certaines expressions esthétiques. L'univers n'est pas une donnée qui se présenterait directement à la perception et pourrait attirer ainsi vers elle l'affection humaine. C'est toujours une impression *spéciale* qui nous donne le sentiment de dépendance absolue ou l'expérience de nos limites, ainsi par exemple la contemplation du ciel étoilé[1], l'émo-

[1] A comparer les belles et profondes pages d'Henri Poincaré sur le rôle de la vision du ciel étoilé dans l'évolution de la pensée humaine. Poin-

tion provoquée par une éruption volcanique, le soleil du printemps, la paix de l'automne, etc. Pour Napoléon[1], la puissance supérieure, dont il se sentait dépendre, se concrétisait dans les événements politiques qui représentent encore un ordre spécial.

Or, c'est caractéristique pour l'attitude du fataliste par rapport à celle de l'homme religieux que le fataliste oublie ce point de départ pour ne retenir que l'idée générale et vague d'une puissance suprême qui plane au-dessus de notre réalité. Il résume dans cette idée un *ensemble* de faits et d'expériences spécifiques ; il n'en garde que l'impression de la dépendance que chaque cas individuel lui a causée, c'est-à-dire: il garde le résultat de l'expérience, mais fait disparaître de son souvenir les causes toujours individuelles de cette expérience.

Au point de vue logique aussi bien qu'au point de vue émotif, les idées du fatum et de l'univers sont des concepts *généraux*, et elles présentent tous les traits que les logiciens ont attribués aux concepts généraux.

Il n'est pas étonnant que les expériences multiples et douloureuses des hommes faites dès le commencement des âges aient créé un état d'esprit, une sorte d' *a priori* psychologique qui se manifeste automatiquement chaque fois qu'apparaît devant nous un phénomène particulièrement puissant. Nous adoptons alors une attitude de résignation tantôt calme, tantôt troublée, résignation qui ne rappelle pas nécessairement les émotions fortes qu'ont dû éprouver nos lointains ancêtres aux moments où ils ont senti pour la première fois les limites absolues de leur pouvoir. Nous parlons de *sagesse*, quand la pensée a réussi à élever jusqu'à la sphère des idées claires cette attitude qui, pour la plupart de nos semblables, n'est que soumission quasiment instinctive.

---

caré estime que sans cette impression l'esprit n'aurait guère conçu l'idée d'un ordre universel ni celle de la loi.

[1] Voir sa conversation avec Gœthe.

De ce point de vue, la notion du fatum nous apparaît comme la forme mythologique de la notion de l'univers.

Mais, quelle que soit la valeur de ces deux notions pour la vie et l'évolution de la pensée et de l'être spirituel humains, il est certain que le phénomène ou les phénomènes qui ont donné lieu à la formation de tels concepts n'y apparaissent plus dans leur état concret et individuel. Jamais une notion générale ne contient autre chose qu'un élément ou un complexe d'éléments qui se retrouve, toujours d'une façon identique ou prétendue telle, dans des phénomènes divers. Cet élément identique que la notion du fatum extrait d'une réalité très variée, c'est l'élément de la *seule force*, de la force *sans aucune détermination plus précise*, on pourrait dire de la *force pure*. Si l'esprit vulgaire, travaillé continuellement par les facultés d'imagination, est le plus souvent incapable de réaliser ou de maintenir cette abstraction dans son intégralité logique, le processus de personnification dans lequel il a voulu entraîner l'idée du fatum a dû s'arrêter à mi-chemin. Nous ne découvrons, en effet, nulle part un fatum à caractère pleinement personnel, portant les traits d'une personnalité de contours nets et fixes. Et la pensée philosophique, cette grande force purificatrice des notions populaires, a eu vite fait d'expulser de l'idée du fatum tout ce qui pourrait évoquer l'idée d'une personnalité pour établir avec énergie et clarté le concept de la force surhumaine, impersonnelle, inconsciente, aveugle.

L'homme religieux ne suit pas le fataliste sur ce chemin. Les concepts religieux fondamentaux ne ressemblent en rien à des notions générales. Loin de supprimer la concrétité individuelle de l'objet, ils l'expriment dans sa plénitude. *Là réside une des principales différences qui séparent religion et fatalisme.*

En effet, tandis que le fatalisme exprime la quintessence psychologique et logique d'un grand nombre d'événements et d'expériences, *chaque* religion se base sur un événement *unique* et sur une expérience *unique* produite par cet événement, *à*

l'exclusion de tout autre fait. Entre l'idée d'une divinité et celle du fatum il y a toute la différence qui existe entre un concept abstrait, simple signe verbal sans substance, et un concept individuel, expression de la vie même d'une donnée. Puisque l'idée religieuse répond à un objet spécifique et bien déterminé et que l'idée fataliste résume en un *seul* terme une multitude d'objets, il ne saurait être question que d'un *seul* fatum, tandis qu'on peut concevoir un grand nombre de divinités. Il y a un polythéisme, il n'y a pas de poly-fatalisme. C'est pour cette même raison qu'une religion porte toujours avec elle, à travers les siècles de son évolution, son origine psychologique et historique, tandis que le fatalisme, tout en ayant pris son point de départ dans des contingences historiques, n'a pas gardé de traces de ces situations concrètes et doit être considéré comme un phénomène foncièrement ahistorique.

Dès lors, ce ne sera pas la force pure que nous rencontrons dans la religion, mais la force individuellement déterminée et avec une physionomie nettement définie. Un dieu n'exerce pas seulement sur nous sa puissance, il manifeste cette puissance dans une certaine direction, *qui est toujours la même.* C'est-à-dire: le dieu a un caractère moral qui dirige ses actes de puissance. Le dieu est bon ou méchant, plein de pitié ou cruel, de volonté stable ou d'humeur capricieuse.

Ce caractère moral est le reflet dans la sphère religieuse de certaines propriétés attribuées par les hommes à l'événement ou au fait qui ont engendré une religion.

L'exposé de cet état de choses donne lieu à des constatations et à des réflexions des plus importantes pour l'intelligence du phénomène religieux.

* * *

Rappelons que l'objet excitatif ne consiste pas dans un fait isolé et sans rapport avec le monde environnant et avec les personnes qui en font partie. C'est précisément l'action exercée

par ce fait sur les hommes qui peut élever une donnée complètement insignifiante en elle-même à la dignité d'un objet *religieux* excitatif. Et dans la plupart des cas cette action n'émane pas d'un objet seul, mais de cet objet considéré dans un certain entourage, de sorte qu'on devrait parler d'un objet excitatif *élargi*.

Un mince filet d'eau qui coule du haut d'un rocher est un phénomène banal. En des circonstances normales, il ne produit d'impression sur personne. Mais que ce filet coule à un endroit désert où passent des hommes épuisés de fatigue et de soif, et il se peut qu'il devienne un fait générateur de vie religieuse, soit que les fidèles d'un dieu connu rapportent la découverte de l'eau fraîche au maître qu'ils adorent déjà, soit que dans des âmes plus primitives naisse l'idée d'une divinité particulière liée à la source.

Cet exemple ne nous fait pas seulement comprendre ce qu'il faut entendre par objet excitatif élargi, il nous montre encore que l'individualité d'un pareil objet ne consiste pas en premier lieu dans ses qualités physiques ou dans ses rapports avec d'autres objets du même genre, mais dans l'action spéciale qu'il *exerce à un moment donné* sur les hommes qui s'en approchent.

Cette action peut revêtir plus d'une forme. Dans l'exemple que nous venons de citer, elle a sauvé d'une mort misérable des hommes épuisés. Dans d'autres cas elle n'affecte pas précisément le côté matériel de l'existence, mais impressionne profondément l'être intime. Ce fut le cas de Pascal méditant sur le silence des espaces infinis. Mais ici encore le caractère *individuel* de la situation est évident. Pascal n'aurait pu éprouver les sentiments exprimés dans le célèbre passage à n'importe quel moment de sa vie, il fallait une disposition intérieure favorable. Ce ne fut pas le silence des espaces infinis tout court, mais le silence qui frappait Pascal *à un moment déterminé*.

A première vue, les rapports qui s'établissent ainsi entre l'homme et l'objet excitatif semblent des rapports purement

naturels et incapables d'évoquer aucune notion morale. Nulle part la moralité ne se trouve du côté de l'objet chez lequel les conditions qui nous permettraient l'emploi de ce terme font entièrement défaut. Les objets dont nous avons parlé ne sont ni conscients ni libres, ils n'agissent pas sur nous par les énergies de leur volonté, ils sont inanimés.

Toutefois, la situation dans laquelle jaillit une religion présente un aspect tel que, avec une nécessité inévitable, le point de vue moral s'impose à l'homme. C'est que l'homme se trouve placé en face d'une donnée qui, tout en étant sans vie et sans âme, n'en crée pas moins en lui cet état d'esprit analogue à celui qui résulte de ses rapports avec ses semblables, c'est-à-dire avec des personnalités morales.

Il ne s'agit là pas seulement de cas relevant d'une prétendue mentalité primitive pour laquelle une différence entre la vie et la mort, la liberté et la nécessité, n'aurait pas le même sens que pour nous. Il s'agit avant tout de l'objet même tel qu'il apparaît encore à notre propre mentalité. Le fait que cet objet se manifeste comme une *entité agissante*, lui donne une *unité spéciale* en l'isolant du reste de la réalité. Et cet isolement a lieu grâce à l'action de l'objet *sur l'homme*, action dont il ne saurait être question pour d'autres données qui sont peut-être à côté de l'objet excitatif et qui nous laissent complètement indifférents.

Cette unité d'action n'est pas la synthèse des éléments qui composent l'objet, opérée par une des nombreuses catégories relevant de nos facultés théoriques, mais elle consiste dans la synthèse établie par l'action, c'est-à-dire dans une synthèse où les éléments sont concentrés en vue *d'un but à obtenir*, et où comptent seuls les éléments qui se prêtent à cet effort. Il n'est donc pas étonnant que l'unité de l'objet, en tant qu'objet excitatif religieux, ne coïncide aucunement avec l'unité de l'objet, en tant que donnée empirique étudiée par le physicien. Nous pourrions nommer cette unité une *unité dynamique*.

La question de la valeur d'une pareille conception n'entre pas ici dans nos préoccupations. On peut toutefois dire que la différence entre la conception religieuse de certaines données et la conception dite scientifique est patente. Au point de vue du physicien, aucun objet ne saurait être considéré comme doué d'une nature morale ou personnelle. Tout objet se trouve, au contraire, au point d'intersection d'un grand nombre de séries de causes et d'effets dont il est l'œuvre inconsciente et nécessaire. En d'autres termes, aucun fait scientifique n'a d'entité propre, il dépend tout entier de ses antécédents qui dépendent eux-mêmes de la même façon des faits qui les ont précédés. Ainsi l'idée de la personnalité est absente des principes mêmes de la science. Pour la religion, la science est, dans le meilleur des cas, agnostique, le plus souvent franchement athée. Les réflexions les plus subtiles sur le rapport de la science et de la religion ne sauraient rien changer à cet état de choses.

D'autre part, il est certain que le point de vue scientifique conséquent ne se trouve réalisé que dans les sciences physico-chimiques. Quand ce point de vue est devenu le principe exclusif de la pensée philosophique même, comme au XVIII^e^ siècle, nous assistons à cette floraison de la pensée matérialiste classique pour laquelle tout être devient une machine. La philosophie française du XVIII^e^ siècle fut à coup sûr le triomphe complet du principe des sciences « exactes ». C'est pour cette raison qu'elle fut immédiatement suivie de la crise la plus aiguë de ce principe, crise qui est loin d'être conjurée et ne le sera probablement jamais. Le XIX^e^ siècle, en effet, a vu la naissance de sciences qui, pour ne pas être des sciences physico-chimiques, n'en étaient pas moins des recherches de vérités particulières, donc des « sciences ». C'était surtout l'histoire, la sociologie et la psychologie. La première période de ces sciences a été caractérisée par une tentative énergique, mais vaine, de les soumettre au principe rigide de la physique. Après l'échec évident de ces essais, la pensée critique

s'est efforcée de chercher les principes particuliers de ces recherches. Malheureusement, cette pensée ne disposait guère que des moyens fournis par la philosophie kantienne, philosophie façonnée tout entière selon l'image des sciences exactes et qui ne saurait, par conséquent, être d'aucun secours aux penseurs désireux d'éclaircir les problèmes posés par les sciences post-kantiennes.

Si l'évolution religieuse s'était arrêtée aux seuls objets excitatifs présentés par la nature physique, la position des religions serait encore à l'heure actuelle assez difficile, mais cette évolution a, du moins pour ce qui est des religions dites supérieures, complètement abandonné la nature inanimée pour s'attacher aux données de la réalité historique, sociologique et psychologique, réalité au sein de laquelle les notions de personnalité et de morale ne sont plus des mots barbares et vains. Et quelle que soit la perplexité des adhérents des seules sciences exactes devant cette réalité et leurs efforts réitérés pour en nier la valeur intrinsèque, cette réalité montre une puissance et une vertu telles que ses adversaires mêmes en tiennent pratiquement compte, et, en dépit de leurs conceptions, vivent, comme si elle existait vraiment. Dans ces conditions, les notions concernant des faits, qu'on pourrait nommer des faits spirituels, ont aujourd'hui, quoi qu'en disent les représentants attardés du XVIII[e] siècle, un renouveau plein d'avenir. Est-ce dire que ce renouveau aboutira à l'affirmation *scientifique* — ce terme pris maintenant dans un sens plus vaste — des vérités religieuses ? Evidemment non. Mais on peut dire qu'une période de la pensée occidentale commence qui ne sera plus exclusivement dominée par des notions physiques, et qui, considérant la réalité dans sa variété et sa complexité, ne sera plus, dans son principe, hostile aux idées séculaires de l'esprit religieux.

Mais, pour revenir à la question de l'objet excitatif, il nous paraît que cet objet peut revêtir des formes très différentes et

affecter des parties très différentes de notre être. La distinction entre action « matérielle » et action « morale » est évidemment très sommaire et incomplète, elle nous aide pourtant à voir le phénomène d'une façon plus claire. Trois exemples choisis dans des domaines très divers nous montrent comment une catastrophe de la nature, un événement de la vie quotidienne lié à une personnalité particulière, enfin l'éclat de la vie spirituelle chez une personnalité d'élite ont *forcé* les spectateurs à adopter une attitude religieuse:

Un auteur contemporain décrit la construction d'un pont gigantesque destiné à relier les deux bords d'un golfe. Au prix d'immenses efforts l'œuvre a pu être achevée. Mais voici que s'élève un cyclone qui, en un instant, précipite le pont et l'ingénieur dans l'abîme. Et le témoin ajoute: « Lorsque nous eûmes atteint l'extrémité du pont, la tempête s'était calmée. Le ciel devenu clair — d'une clarté effrayante — prenait des teintes d'un bleu verdâtre. Derrière nous s'ouvrait, comme un grand sépulcre, le golfe de la mer.

« Celui qui est le maître de la vie et de la mort semblait planer sur les eaux dans toute sa majesté.

« *Nous sentions sa présence comme on sent sa main.* Et le vieillard et moi, *nous nous agenouillâmes* devant lui et devant le sépulcre ouvert »[1].

Le second exemple appartient à l'histoire évangélique. Il s'agit du récit de la pêche miraculeuse rapporté par Luc. Jésus demande à Pierre d'avancer en pleine eau pour pêcher. Pierre lui répond que jusqu'alors il n'a eu aucun succès, mais que néanmoins il veut recommencer l'effort. Et cette fois le résultat fut magnifique. L'évangéliste ajoute : « A cette vue, Simon-Pierre *tomba aux genoux de Jésus*, et lui dit : *Eloigne-toi de moi*, Seigneur, car je suis un homme pécheur. Il était, en effet, plein de trouble... »[2].

[1] Cité dans R. Otto, *das Heilige.*

[2] Luc, chap. 5.

Le troisième exemple est emprunté à l'histoire de notre temps :

Une discussion assez récente sur la mort de Littré[1] a révélé les relations particulières qui existaient entre Littré et l'abbé Huvelin, prêtre très influent et dont l'activité a été d'une grande importance pour beaucoup d'âmes désireuses d'approfondir leur vie religieuse[2]. Huvelin fréquentait la maison de Littré, et il fut vivement impressionné par la haute diginité morale du savant. Ce fait ne présenterait en lui-même pas d'intérêt spécial. Ce qui est important, c'est que Huvelin, en face de Littré qui était « la pureté même », fut *religieusement* excité. Emporté par un mouvement spontané, le prêtre orthodoxe *s'agenouillait devant le philosophe athée.*

De ces trois exemples celui de l'abbé Huvelin est à coup sûr le plus instructif. On ne s'étonnerait pas, si le prêtre avait hautement estimé la pureté morale de Littré. Mais ce qui est extraordinaire, c'est que Huvelin, au lieu de réserver le geste d'adoration aux seules personnes transcendantes présentées par le dogme de son Eglise, se soit vraiment prosterné devant Littré. Car il est bien impossible — non seulement d'après la doctrine catholique, mais aussi d'après toute autre doctrine chrétienne ou considérée comme telle — d'attribuer la « sainteté » à un athée convaincu, voire militant, cet athée eût-il une valeur morale supérieure encore à la valeur d'un Littré. Le geste de Huvelin s'accomplit non seulement en dehors de la doctrine catholique — dans ce cas, il pourrait être considéré comme permis —, il était en opposition avec cette doctrine. Et c'est cette opposition qui lui donne toute son importance. Il révèle, au-dessous des idées et des habitudes créées par la tradition ou l'éducation et des plus fortement établies, la réalité d'une tendance *naturellement* humaine. Supposons cette tendance entièrement libre et non

[1] Le « Temps », 1919, N° 21, 328.

[2] « Revue des Deux Mondes », N° du 1er mai 1921, pp. 216 sqq.

pas entravée par le dogme et la puissance d'une religion déjà existante, ne faudrait-il pas admettre que l'abbé Huvelin eût alors pratiqué le culte de Littré comme saint Pierre le culte du Christ? Dans tous les cas, le fait que chez un adhérent des plus fidèles de la religion chrétienne catholique une religion *non-chrétienne* et *non catholique* peut ainsi commencer à naître, nous montre plus clairement que toute autre considération, de quelle façon et devant quels objets jaillit *pour la première fois* une émotion religieuse *nouvelle*.

Pour l'abbé Huvelin l'objet excitatif a été une personnalité humaine avec des traits bien précis. Il est donc inutile de vouloir expliquer l'origine de l'impression personnelle qui émane de cet objet. Cette explication est encore facile dans l'exemple de Pierre tombant à genoux devant le Seigneur. La nature morale de Jésus n'entre pas encore en jeu, mais uniquement sa puissance de thaumaturge. La manifestation de cette puissance n'est au fond autre chose que la manifestation d'une force de la nature. Dans l'âme de Pierre elle produit l'expérience décisive et le lie pour toujours à la personne de Jésus dans laquelle il découvrira plus tard des qualités plus profondes. Toutefois, malgré son caractère quasiment physique, la puissance manifestée devant Pierre portait la figure d'une personnalité humaine et faisait apparaître, par conséquent, des propriétés *morales* individuelles.

C'est seulement dans l'exemple de la catastrophe détruisant le pont péniblement construit qu'aucun être personnel ou rappelant une personnalité humaine ne se présente dans l'objet excitatif.

Mais cet exemple entre précisément dans la catégorie de faits naturels qui montrent l'unité dynamique dont nous avons parlé et qui donnent lieu à l'emploi de notions morales tout en étant, pour eux mêmes, dépourvus de tout semblable caractère.

Le caractère moral n'est d'ailleurs pas attribué à l'objet

brut, mais à cet objet uni avec l'élément transcendant qui en fait vraiment un objet religieux. Toutefois l'unité dynamique donne à l'objet une particularité distincte et comme une *physionomie spéciale*. C'est grâce à cette unité que l'objet peut monter jusqu'au plan religieux.

Or, il importe de constater que l'être divin, résultat du processus religieux, *porte les traits de la physionomie spéciale de l'objet*. Grâce à *l'individualité spécifique* de l'objet excitatif les êtres divins ne sont pas seulement puissants, mais des êtres qui exercent leur force *dans un sens déterminé*.

Cet état de choses est bien illustré par les exemples que nous avons donnés.

On admettrait *a priori* que les spectateurs assistant à la destruction du pont eussent fait entrer l'événement dans les cadres de la conception chrétienne et se fussent prononcés à peu près de la façon suivante: En jetant dans l'abîme l'ingénieur après avoir anéanti son œuvre, Dieu poursuivait, malgré une dureté apparente, des dessins de pur amour. En effet, à la lumière de la piété chrétienne, le pont a été détruit non pas pour faire retomber dans le chaos une nature sur laquelle l'esprit humain avait exercé une action pour le bien-être de tous; non pas pour faire des enfants de l'ingénieur des orphelins pauvres et malheureux, mais pour servir à l'accomplissement de plans insondables, mais éminemment positifs et élevés.

Telle eût été la pensée de l'homme qui aurait fait appel d'une façon intentionnelle ou spontanée aux catégories religieuses dont son esprit s'était imprégné dans sa jeunesse. Et, en raisonnant ainsi, les spectateurs auraient certes exprimé une opinion inintelligible pour beaucoup, mais ils seraient restés en accord profond avec la doctrine de la communauté chrétienne.

Cependant nous ne trouvons pas cette réflexion dans leur bouche. Au lieu de voir dans l'événement néfaste la main du

« Père de Jésus-Christ », poursuivant des buts d'amour paternel, ils n'y peuvent découvrir autre chose que le « Maître de la vie et de la mort ».

Evidemment, selon la conception chrétienne, Dieu est aussi le maître de la vie et de la mort, mais il l'est d'une façon spécifique. Si, dans notre récit, les deux hommes lui attribuent cette propriété *tout court* et se sentent comme écrasés devant le spectacle attristant, ils sont loin d'atteindre le niveau de la piété chrétienne. *Mais leur sentiment est d'autant plus naturel et immédiat.* Il se réalise sous l'impression directe de l'événement, sans que des considérations dues à la piété traditionnelle et apprises par cœur se soient interposées entre l'âme et l'objet. C'est pour cette raison que ce sentiment reflète exactement l'unité dynamique de l'événement excitatif. Le Dieu devant lequel les deux hommes s'agenouillent *emprunte tout naturellement et d'une façon exclusive sa physionomie à la physionomie de l'objet.* Car c'est, en effet, la maîtrise absolue de la vie et de la mort qui fait la signification de la catastrophe.

Nous trouverions un état de choses analogue pour ce qui est des rapport entre Pierre et Jésus, si Pierre n'avait connu de Jésus que l'intervention miraculeuse racontée par Luc. Pierre aurait considéré Jésus comme un être supérieur envoyé par Dieu, et Jésus serait peut-être devenu une sorte de patron des pêcheurs. Dans des circonstances favorables, il le serait resté au delà même du déclin de la religion juive. Seulement Pierre attaché à Jésus à la suite du résultat surprenant de la pêche — et qu'on attribuerait volontiers au jeu du simple hasard — devait finir par découvrir d'autres côtés dans la personne de Jésus. C'est dire que *la physionomie de l'objet excitatif s'amplifiait et se précisait à la fois.* Ainsi naquit la religion chrétienne avec comme centre le culte du Christ-Dieu ou d'un Dieu qui porte les traits du Jésus des Evangiles.

Le récit des rapports entre Huvelin et Littré n'a pas besoin

de commentaire. Nous avons indiqué les raisons pour lesquelles, dans ce cas, une religion reste à l'état d'ébauche sans que la notion d'un dieu particulier ne se forme. Se fût-elle formée, le nouveau dieu aurait présenté la physionomie morale de Littré. La sainteté morale du philosophe eût été haussée dans le domaine de l'absolu. Et la nouvelle religion aurait rappelé celle du 6e chapitre du prophète Isaïe.

* * *

Il importe maintenant de constater la différence essentielle qui existe entre *l'unité dynamique* et *l'unité empirique* de l'objet.

L'unité empirique comporte l'ensemble des éléments qui forment l'objet *en tant qu'entité physique*. Ces éléments entrent en considération pour la simple raison qu'ils constituent l'objet. Et comme pour cette constitution ils sont tous indispensables, ils ont aussi tous la même valeur, ce qui, pratiquement, revient au renoncement à tout jugement de valeur. Il y a ainsi, au point de vue de l'unité empirique, une égalité foncière que rien ne saurait rompre, entre les divers éléments dont se compose un phénomène.

Il n'en est pas de même de l'unité dynamique. Cette notion suppose l'unité empirique constiuée et ne vise que les rapports de cette unité avec une réalité étrangère, dans notre cas la réalité humaine. Les problèmes que pourraient poser les relations des différentes parties à l'intérieur d'une donnée ne sont soulevées à aucun moment. On dirait que pour l'unité empirique l'objet est considéré du dedans, pour l'unité dynamique il est considéré du dehors.

Aussi longtemps qu'il s'agit d'un objet naturel, la différence entre les deux unités ne frappe guère. La totalité empirique et l'unité dynamique semblent *coïncider* sans difficulté. Un objet naturel, telle une source, devient *tout entier* objet du culte.

Cela change quand il s'agit d'une donnée qui subit des transformations importantes *dans le temps*, comme par exemple

une personnalité humaine. Le moment historique précis dans lequel l'activité de cette personnalité s'exerce, c'est-à-dire, dans lequel apparaît l'unité dynamique, qui entrera dans la sphère religieuse, place l'être humain dans un état particulier *différent de ses états antérieurs et postérieurs.* La vérité dont Lotze a tiré des conclusions devenues célèbres dans l'histoire de la logique, se retrouve ainsi dans le domaine de la religion : Le César qui franchit le Rubicon n'est pas le même que le César qui était en maillot.

Le problème devient plus préoccupant, quand on pense à l'immense complexité des phénomènes de la vie par rapport à ceux de la nature inanimée. Jules César, en train de franchir le Rubicon, représente — alors même qu'on ne tient aucun compte de ce qu'il était aux autres moments de sa vie — une unité dynamique autrement obscure que n'importe quel phénomène naturel.

César franchissant le Rubicon n'était pas seulement un grand chef d'armée poussé par des motifs politiques et avant tout par une grande ambition personnelle; à côté de cette existence, César menait encore une vie privée qui était sans rapport essentiel avec sa vie publique. Que César eût été l'amant d'autres femmes que celles qui sont connues comme ses maîtresses, que tel esclave eût porté un autre nom et eût eu une autre origine, César n'en aurait pas moins franchi le Rubicon. Ce fait peut être étudié exactement et impressionner profondément les historiens sans qu'on tienne aucun compte des autres circonstances contemporaines ou passées. Il suffit de retenir que César a franchi le Rubicon, de connaître les motifs qui, dans l'esprit du grand homme, ont abouti à cette décision ainsi qu'à la situation de l'Etat et de la société romaine qui ont rendu possible la réalisation des projets de César.

César franchissant le Rubicon, n'est donc pas César dans sa totalité empirique. Il n'est de cette totalité qu'une *minime partie. Il n'en est pas moins une unité dynamique.*

L'unité dynamique s'établit par un *triage* fait parmi les éléments de la totalité empirique.

Il est certain que César, lorsque, à la tête de l'avant-garde de son armée, il s'approchait du Rubicon, ne manquait d'aucun des éléments qui constituaient la totalité empirique de sa singulière personnalité. *Toute* action et *tout* événement de son passé avaient contribué à la formation de cette personnalité *et y étaient en quelque sorte présents*. Depuis l'influence de sa mère Aurélia, pour laquelle il avait une si profonde vénération, jusqu'aux intrigues politiques savamment machinées et aux plaisirs futiles qu'avaient offertes au jeune homme la vie d'une société décadente, *tout* était réuni en César qui franchissait le Rubicon. Sous ce rapport, César fut à coup sûr une totalité empirique.

Ce n'est cependant pas à elle que pense l'historien, quand il nous montre le conquérant de la Gaule mettant le pied sur le sol de la vieille Italie. C'est un petit nombre de tendances de cette totalité qui deviennent prédominantes et groupent autour d'elles d'autres qui se manifestaient aussi à ces moments décisifs pour former un ensemble spécial. Le reste n'est pas supprimé, mais il est refoulé. On dirait que l'unité dynamique groupe d'une façon particulière les éléments de la totalité empirique, processus à la suite duquel cependant un grand nombre de ces éléments disparaissent pratiquement.

Si donc César franchissant le Rubicon était devenu objet excitatif religieux, l'hagiographie qui se serait développée autour de lui ne se serait pas préoccupée de l'ensemble de sa vie. Elle aurait tout groupé autour de l'événement capital, et elle aurait recherché déjà dans la jeunesse du héros l'action des tendances qui plus tard devaient amener César à sortir de la légalité. Et, à défaut de données historiques certaines, elle en aurait inventé pour donner à l'histoire sacrée en formation une substance suffisamment ample.

Ce serait d'ailleurs une erreur de croire que ce procédé, qui

consiste à faire un triage entre les éléments d'une donnée, s'exerce seulement sur des objets proprement historiques et non pas aussi sur des objets appartenant à la nature inanimée. S'il est, dans ces derniers cas, moins brutal et pour cette raison moins facile à remarquer, il a pourtant réellement lieu.

Et cela n'est nullement étonnant. Car, pas plus que l'objet vivant, l'objet inanimé n'agit par *l'ensemble* de sa réalité. Le fait même que son action se produit à un certain moment et dans une situation particulière, implique qu'un côté ou un aspect seulement de cet objet entrent en question. Remarquons encore que, grâce au caractère individuel et unique de toute action, il ne sera jamais possible à l'objet de manifester d'une façon égale tous ses éléments.

Or, malgré leur simplicité et leur immuabilité relatives, les objets de la nature ont plus d'une possibilité de se manifester. La source qui sauve un groupe humain d'une mort certaine, reste la même avant et après le passage de la caravane. Mais cette considération ne regarde que la source en tant que donnée physique. Elle ne tient pas compte de l'individualité de son *action* bienfaisante. Si la source est toujours la même, son action est liée à des conditions spéciales qui, telles quelles, ne se représentent plus. Imaginons-nous qu'un touriste moderne passe en auto auprès de la même source. Il ne fera peut-être pas attention à l'existence du lieu qui, à des âges reculés, a ému profondément l'âme humaine. Quelle que soit la stabilité d'un objet naturel, on voit bien que cet objet, entré en rapport avec la réalité humaine, dispose de modes d'action assez divers. Et c'est précisément un de ces modes qui se fixe dans l'unité dynamique décisive pour le développement de la vie religieuse.

La notion de l'objet excitatif devient dès lors plus claire. *Nous nommons objet excitatif non pas tel objet proprement dit, mais une fonction ou une action spéciales de cet objet.* En d'autres

termes, l'objet en tant qu'objet excitatif n'est autre chose que l'unité dynamique dont nous essayons d'établir le concept.

L'objet religieux ne consiste pas dans la synthèse entre la donnée *matérielle* et un élément transcendant considéré en général comme l'unique facteur spécifiquement religieux, mais dans la synthèse entre *l'unité dynamique* et cet autre élément. Seule la donnée, en tant qu'elle nous rend attentifs aux limites absolues de notre existence et se présente [de ce fait même] comme une puissance qui nous dépasse infiniment, nous intéresse religieusement. Et nous avons vu que ces limites concernent, suivant le cas, notre seule puissance physique (la destruction du pont), notre être moral (les rapports entre Littré et Huvelin) ou les deux à la fois (Pierre et Jésus).

La notion de l'unité dynamique lie ensemble la notion de la matière et celle de la force. L'élément matériel ne disparaît pas, il est organisé et groupé par l'élément de la puissance. Et s'il est exact, comme nous le croyons, que l'unité dynamique est l'objet religieux pris sous un aspect spécial, la matière aura sa place dans tout système religeux.

D'autre part, nous quittons avec cette notion le domaine de la matière brute. Ce n'est pas la conception vulgaire de la matière qui pourrait s'installer dans le système religieux. Cette conception est remplacée par quelque chose de supérieur et, si l'on veut, de plus digne. C'est seulement grâce à cette transformation que les données perceptibles peuvent devenir un pont vers la réalité religieuse et que les hommes atteignent cette réalité non seulement sans rompre avec la sphère des choses visibles, mais en les englobant dans leurs nouvelles idées.

C'est cette présence de l'élément sensible dans la religion qui distingue, en partie, la notion du divin de celle de l'esprit. La première est un concept religieux, la seconde est un concept métaphysique. Il est certain que pour la métaphysique l'idée de

l'esprit doit être conçue en dehors de toute sensibilité. En revanche, cette idée est *sans physionomie aucune*, et, ce qui est la même chose, *sans individualité*.

C'est pour cela que cette idée n'a pas d'importance pour la religion qui demande des signes individuels. C'est là du moins son point de départ. En face du Christ, par exemple, le sentiment religieux ne s'allume pas, parce que le Christ est « la bonté » toute spirituelle, mais parce qu'il pratiquait cette bonté dans *telles ou telles occasions*. Et ce sont ces occasions qui vivent dans la mémoire de la communauté chrétienne. De même le Jahvé de l'ancienne Alliance n'était pas simplement le protecteur puissant et juste de son peuple. Il était le Dieu *qui avait sauvé les siens de la servitude égyptienne*. Le Dieu d'Israël et le Christ des Evangiles ne sont pas restés dans la sphère de la pure spiritualité, comme l'auraient aimé les philosophes, mais ils devaient descendre dans le monde de la matérialité, seul lieu géométrique de faits individuels.

Tout au plus pourrait-on définir l'unité dynamique comme *l'interprétation spirituelle d'un ensemble matériel*, mais cette définition ne la détacherait nullement de la matière. Et le fait que cette notion est constitutive de l'objet religieux suffirait à lui seul pour établir une différence essentielle entre la religion et tout système métaphysique, quelque spiritualiste qu'il soit.

Cela reste vrai aussi pour les cas où la religion semble se détacher de la matière.

Le passage de la Mer Rouge, qui nous paraît avoir été un objet excitatif considérable, était un fait historique, et, comme tel, il ne pouvait évidemment pas devenir centre de culte de la même façon dont le devient, par exemple, une source. Seulement ce n'est pas cette difficulté qui aurait pu prédisposer Jahvé à monter dans la sphère de la *pure* spiritualité et à se détacher complètement de la matière.

Certes, l'événement lui-même n'a jamais pu être visible-

ment présent dans le culte. Il était impossible de le produire devant des assemblées religieuses qui ont pu avoir lieu dans les siècles postérieurs. Mais cela n'empêchait pas qu'il pût se reproduire dans la *mémoire* des fidèles auxquels on le rappelait par le moyen de la parole ou d'actes symboliques. Cela n'empêchait pas non plus que, grâce à un fait historique capital, la *signification d'un culte déjà pratiqué fût devenue autre* et qu'ainsi le fait générateur de la religion eût été présent *d'une manière indirecte.*

Dans aucun cas, l'absence de concrétité historique dans le culte ne confère à la divinité une nature exclusivement spirituelle. Cette absence nous rend seulement attentifs à la nécessité de ne pas comprendre le terme de matière d'une façon grossière. Pour d'autres raisons encore il est nécessaire de tenir compte de la concrétité historique dans la définition de ce terme. Car aucun fait n'a lieu dans le seul domaine de « l'esprit » et sans le concours de données matérielles. La matière a bien joué son rôle lors du passage de la Mer Rouge. La physionomie et la signification particulières de l'événement, ce qui en faisait une unité dynamique, comprennent nécessairement des facteurs matériels ; sans ces facteurs, l'unité dynamique, c'est-à-dire l'objet excitatif, n'eût pas été constituée. Et, chaque fois que *l'image* de l'événement revient à l'esprit, ces facteurs font partie de cette image.

Dans l'unité dynamique, la matière se trouve organisée par un principe actif, peut-être serait-il plus exact de dire que la matière contient un tel principe. Ainsi comprise, la notion de l'unité dynamique n'intéresse pas que le domaine religieux. L'exemple de Jules César nous a montré quel doit être son rôle dans l'histoire en général. Il s'agit là d'une catégorie de concepts dont il était suffisant pour notre but d'indiquer d'une façon sommaire la structure logique, mais dans laquelle un examen plus complet découvrirait aisément des nuances importantes. Une telle nuance existe certainement entre l'unité dynamique *histo-*

rique et l'unité dynamique *capable de devenir objet religieux excitatif*. Ce n'est pourtant pas un simple hasard que la grande figure de César, tout en possédant les caractéristiques générales de l'unité dynamique, n'ait jamais donné lieu à des émotions religieuses. L'unité dynamique, pour jouer ce rôle, doit avoir une signification puissante pour l'existence humaine en montrant à l'homme, d'une façon ou d'une autre, les limites absolues de son existence et en provoquant en lui le sentiment de sa dépendance absolue.

Si avec la notion de l'unité dynamique nous quittons la sphère de la matière brute, nous n'abandonnons pas le plan de l'immanence. La notion de la force ou de l'action fait partie de ce plan aussi bien que celle de la matière.

Or, il pourrait sembler que la religion sort de ce plan, non pas en établissant le dualisme entre matière et esprit, mais en élevant la *matière* dans une autre sphère et en tranformant le concept en celui de la substance sacrée. L'objet religieux s'opposera aux objets non religieux, et de cette façon la religion sera dualiste.

Mais quelle est la nature de ce dualisme *religeux?* Quels sont ses rapports avec le dualisme *philosophique* qui distingue entre un monde immanent et un monde transcendant, dualisme établi par la pensée des métaphysiciens et devenu presque populaire ? C'est par l'examen de ces questions que nous terminerons ce chapitre.

Nous venons de dire que le terme de transcendant n'est pas un terme religieux. En effet, dans les documents classiques et spontanés des religions nous ne le trouvons pas employé pour caractériser une vérité religieuse capitale. En revanche, le terme a été de tout temps cher aux métaphysiciens auxquels il sert pour désigner une sphère totalement différente, par sa nature et sa valeur, de celle où nous vivons, telle par exemple la sphère des idées platoniciennes ou celle de l'aperception transcendantale de

Kant. Si, comme l'a très bien vu Auguste Comte, l'origine de pareilles conceptions se trouve dans des croyances religieuses, les réalités transcendantes métaphysiques ont toutefois cessé d'appartenir au sentiment religieux.

Et rien n'autorise l'emploi de ce terme dans le domaine religieux avec la signification que lui ont donnée certains penseurs métaphysiciens.

Or, si notre constatation concernant l'unité foncière de l'objet religieux est exacte, l'unité dynamique n'est pas un *élément* particulier de l'objet, élément qu'on pourrait séparer de l'ensemble pour ne plus considérer le reste. L'unité dynamique est un *aspect* particulier de l'objet, c'est-à-dire sa notion concerne l'objet *dans sa totalité.*

La question de la dignité proprement religieuse de l'objet ne nous conduit pas à la recherche d'un facteur *différent de d'unité dynamique*, mais nous impose le devoir de regarder quel pourrait être, à côté de cette unité, l'autre *aspect* de l'objet religieux.

C'est ainsi que le problème se pose maintenant.

Admettre pour la religion la distinction philosophique entre immanent et transcendant, c'est déclarer que le caractère religieux d'un objet est une dignité qui lui vient *du dehors*, c'est-à-dire d'un autre monde qui, pour le reste, est soigneusement séparé du nôtre.

Cependant, une pareille conception *n'a pas de racines dans le fait religieux générateur lui-même.* On doit même reconnaître que la notion de l'objet religieux *exclut directement toute possibilité d'une provenance étrangère du caractère religieux.*

Cette impossibilité n'existe évidemment pas pour un grand nombre d'objets auxquels on ne saurait refuser le titre d'objets *religieux.* Chaque fois qu'un dieu *choisit* en pleine liberté telle personne ou tel objet pour en faire son ami ou sa propriété, la dignité religieuse n'est pas une qualité immanente de la donnée,

mais lui a été conférée par une autorité étrangère. De cette façon se forment encore aujourd'hui des objets religieux extrêmement importants et qui deviennent parfois des centres cultuels.

Toute religion suffisamment développée connaît de ces objets un nombre plus ou moins considérable. Çà et là leur existence a même conduit à la formation de concepts théologiques assez compliqués et destinés à expliquer la façon dont Dieu procède pour choisir les uns et laisser dans l'ombre les autres. Des notions comme celles de l'élection ou de la prédestination ont en partie leur origine dans cet ordre de préoccupations.

Cependant cette catégorie d'objets ne saurait nous fournir *aucun* éclaircissement concernant la question de l'objet religieux *fondamental*. Car il s'agit en l'occurrence d'objets religieux *secondaires* qui ne donnent pas lieu à la naissance d'une religion originale, mais qui supposent cette religion déjà formée et ne font qu'entrer dans son cercle. Ils supposent donc aussi que l'action d'un objet religieux *primordial* soit accomplie avec succès et se soit insérée dans l'évolution.

L'objet primaire est décisif pour la structure d'une religion et pour la physionomie d'un dieu, pour laquelle l'objet secondaire est sans importance. Au lieu de déterminer la figure d'une religion, l'objet secondaire est lui-même déterminé par une religion existante à laquelle il doit conformer son aspect et souvent même sa nature primitive. On pourrait aussi dire que dans le premier cas l'objet précède le dieu, tandis que dans le second cas le dieu précède l'objet.

C'est que dans le second cas le dieu n'existe pas avant l'objet, puisque cet objet seul donne lieu à la formation des notions religieuses. Mais le dieu existe avant l'objet secondaire, et la personne humaine ou la chose, pour devenir « saintes » ou « sacrées », doivent entrer en rapport avec ce dieu. Des exemples d'objet religieux secondaires, comme la personnalité de saint

François, peuvent montrer comment un dieu déjà existant s'impose parfois jusque dans certains signes physiques.

Il en résulte que des objets religieux secondaires ou dérivés sont, pour la réponse à donner à la question que nous avons posée, sans aucune importance. Malgré leur rôle incontestable et parfois capital, leur étude ne peut être utilement abordée qu'après celle des notions religieuses *fondamentales*. Nous devons nous contenter ici de les mentionner et de les situer en leur vraie place.

Pour ce qui est des objets primaires, il importe de rectifier tout d'abord la conception qui prétend établir une différence entre l'objet et le dieu.

L'origine de cette conception peut s'expliquer par le fait que le dieu est toujours une réalité unique, tandis que l'objet à l'état profane peut se trouver ailleurs. Le procédé apparent de la religion consistant à choisir dans une même catégorie une seule donnée pour lui attribuer le caractère religieux, pourrait, en effet, nous amener à croire que l'objet ainsi distingué a acquis sa dignité grâce à un rapport mystérieux établi entre lui et un facteur inconnu.

Or, ce que nous avons dit de l'unité foncière de l'objet religieux, rend impossible une pareille distinction pour ce qui est des objets religieux *fondamentaux*. Du même coup, il devient nécessaire d'écarter l'idée d'un rapport entre l'objet et une réalité supérieure, réalité qui se trouverait *en dehors* de cet objet. Partout dans la vie religieuse, il y a coïncidence entre le dieu et l'objet. *L'objet est le dieu et le dieu est l'objet.* Cette situation unique de l'objet religieux primordial nous semble même être une des caractéristiques essentielles de la vie religieuse, comme elle est à coup sûr un des principaux obstacles à la pensée religieuse.

Dans ces conditions, un dualisme entre le transcendant et l'immanent ne saurait être admis quant à l'objet religieux, aussi

peu que saurait être conçue l'idée d'une qualité religieuse qui se pose sur cet objet, telle une dignité conférée d'en haut. La qualité religieuse ne saurait, en effet, être qu'une sorte de *dimension spéciale et nouvelle* propre aux données religieuses fondamentales. On dirait que la religion affirme la réalité d'une *quatrième dimension* qui s'ajoute aux dimensions ordinaires de la perception dite empirique. Ce serait cette quatrième dimension qui forme le *surcroît de réalité* dont nous avons parlé au commencement de cet exposé.

Comment faut-il se représenter une telle notion ?

On peut la ranger d'abord parmi les impressions plus générales et le plus souvent vagues que nous avons d'un grand nombre de données.

L'impression *totale* d'un grand nombre de données *dépasse*, en effet, considérablement ce que nous appelons d'ordinaire la constatation empirique. La constatation empirique est la partie de la perception qui entre dans l'idée d'un ordre universel, telle que les physiciens modernes l'ont inventée. Cette idée est due au perfectionnement méthodique d'un procédé séculaire de notre esprit, et qui est commandé exclusivement par des intérêts utilitaires ou plutôt techniques. Répondant seul aux nécessités de la vie brute, ce procédé est devenu au cours d'innombrables siècles, pour ainsi dire, automatique et « naturel ». Il a trouvé et trouve encore son expression classique et adéquate dans la théorie du réalisme naïf, théorie qui, d'une façon avouée, cachée ou simplement supposée, se trouve à l'origine des sciences dites exactes et leur sert de base encore aujourd'hui.

Pour établir cet ordre universel, la donnée est décomposée en des parties infimes dont elle est censée former ensuite la synthèse vivante. C'est-à-dire: il s'agit toujours au fond de la réalisation d'un idéal mécanique, qu'on comprenne ce terme dans le sens de la mécanique classique ou non.

Supposons cet idéal pleinement réalisé et l'explication méca-

nique complète, cette explication ne rendrait pas compte de la *totalité de l'image mentale* que nous communique la donnée. Non seulement la forme de la donnée reste incomprise, c'est avant tout la *qualité* de la donnée qui restera toujours en dehors de toute théorie mécanique quelque profonde qu'elle soit.

Il y a dans un objet aussi ordinaire qu'une simple feuille d'arbre, dès qu'on la considère avec une attention concentrée et recueillie, *quelque chose de plus* qui, tendant vers des directions inconnues, déborde le domaine des seuls « faits ». A plus forte raison cette impression se fait sentir devant une fleur, devant les spectacles grandioses de la nature et de la vie humaine jusqu'aux révélations des forces universelles.

La question n'avance nullement, quand on attribue ces impressions à la « subjectivité » ou qu'on les relègue dans le règne de l'art ou de la mystique. On ne fait que donner au problème un nom, s'imaginant alors l'avoir résolu. En réalité, la question est précisément de savoir *pourquoi* la subjectivité est déterminée d'une manière particulière dans tel cas donné et pourquoi l'attitude mystique ou poétique se réalise.

Malgré cela, la qualité fait partie de l'image d'un objet. Nous entendons par ce terme le résultat de l'impression produite par l'objet sur notre sensibilité tout entière et non pas exclusivement sur le sens de la vue. Dans ce cas, l'image étroitement visuelle ne représente qu'une partie de l'image complète et n'a qu'un caractère fragmentaire.

C'est l'intuition de cette vérité qui se trouve à la base de la distinction kantienne entre la chose en soi pure et la chose en soi formée par les catégories. La même intuition guide des penseurs contemporains appartenant à des tendances philosophiques assez diverses, quand ils affirment que notre notion de la réalité dépend de l'angle spécial sous lequel nous considérons le monde. La couleur bleue, remarque Simmel, est tout autre chose suivant qu'on la considère sous l'angle scientifique ou sous l'angle religieux,

comme par exemple le bleu du manteau de la Madone. A sa façon, Balzac a déjà exprimé cette vérité. Balthazar Claes, entièrement dominé par le rêve scientifique, voit sa femme en larmes. « Tiens, dit-il, en voyant les larmes de sa femme, j'ai décomposé les larmes. Les larmes contiennent un peu de phosphate de chaux, de chlorure de sodium, de mucus et de l'eau ». Il est cependant certain que pour un mari moins tourné vers l'empirisme, les larmes d'une femme présenteraient une réalité bien différente, parce que ce mari, pour parler le langage kantien, appliquerait à la chose en soi une catégorie différente de celle qu'appliquait le héros de Balzac.

Dès qu'on reconnaît que la vérité « exacte » n'est qu'un fragment de l'image mentale *totale* et ne peut être réalisée que grâce au refoulement d'un certain nombre d'éléments qui faisaient primitivement partie de cette image, il devient plus facile d'attribuer à la religion une place dans la vie humaine et de comprendre son apparition.

Rien n'empêcherait alors, bien entendu, les Balthazar Claes de voir dans l'analyse chimique ou tel autre procédé de science exacte le seul moyen d'atteindre la réalité et de considérer toute autre méthode comme de *la pure subjectivité*. La question de savoir ce qui est objectivement réel, relève toujours de la *critique de l'image mentale*, mais ne concerne pas cette image en elle-même qui garde toujours sa réalité, fût-elle la plus subjective. Cette critique dépend d'ailleurs des idées collectives d'une époque et d'une civilisation.

On peut dire que chaque époque a sa conception particulière de la réalité. Les parties de l'image mentale qui ne peuvent faire partie de cette réalité, sont considérées comme de la « poésie », du « mysticisme », des « rêves métaphysiques » ou des « rêves » tout court. Et c'est parce que chaque époque a sa conception de la réalité, qu'elle a aussi une conception spéciale de la poésie, de la religion et de la métaphysique. Toute recherche historique sur le mouvement des idées fait ressortir cette vérité.

Le problème apparaît d'une façon particulièrement significative, quand deux personnages se rencontrent ayant chacun une idée différente de la réalité ou, comme on dit aussi, de l'« expérience ». Citons comme exemple le récit que Gœthe a fait d'une de ses rencontres décisives avec Schiller à l'occasion de la séance d'une société savante à Iéna : « Je lui exposai d'une façon vivante la métamorphose des plantes, et, avec quelques traits de plume rapides, je mis devant ses yeux une plante *symbolique*. Il écoutait et regardait tout avec beaucoup d'intérêt et de sympathie et avec une grande intelligence. Lorsque j'eus terminé, il secoua la tête et dit : « Ceci n'est pas une *expérience*, c'est une *idée*. » Je m'arrêtai interdit, presque vexé. *Car ce qui nous séparait, était indiqué de la façon la plus nette.* Ce qu'il avait affirmé dans son traité sur la grâce et la dignité me vint à l'esprit, et l'ancien sentiment de colère voulut naître, mais je me contins et lui dis: « Je suis bien aise d'avoir des idées sans m'en douter et, ce qui est plus, de les *voir de mes propres yeux* »[1].

Pour ce qui est de l'objet religieux, cet état de choses signifie que la religion prétend découvrir dans les images de certaines données extérieures la *qualité religieuse*, ce qui impliquerait du côté de l'homme l'existence d'une *sensibilité religieuse*. Cette nouvelle qualité, pour être religieuse, n'en est pas moins une qualité *de l'objet*, aussi bien que la sensibilité qui y correspond ne nous élève pas au-dessus du niveau humain, mais nous permet seulement de parvenir à une humanité normale.

Sans examiner le droit de la religion à établir cette double thèse, nous devons encore, avant de terminer notre exposé, indiquer la nature de la qualité religieuse.

Il semble tout d'abord qu'aux yeux de l'homme religieux, l'objet est chargé d'une sorte de fluide qui, suivant le cas, le pénètre ou l'entoure. C'est par ce fluide que l'objet cesse d'être un fait brutal, mais acquiert, pour ainsi dire, une véritable sou-

[1] C'est nous qui soulignons.

plesse. La *force* de l'objet qui nous affecte, n'est plus une force quasiment mécanique.

A un certain degré du développement de l'esprit, où l'homme ne saurait concevoir que des notions relativement grossières, ce fluide est considéré d'une façon plutôt matérielle, mais il consiste toutefois dans une matière très fine et, pour ainsi dire, éthérique. Là où l'idée de la spiritualité s'est formée, ce fluide prend une nature spirituelle. Ce sont des objets se prêtant facilement à la spiritualisation qui deviennent alors de préférence des objets religieux, comme des personnalités d'élite, et, dans notre époque scientifique, des notions de la science, comme l'univers ou la « nature ».

Dans aucun cas il ne saurait être question de la *personnification* d'un objet brut, comme on l'a souvent dit. La personnification est un procédé de mentalité naïve ou enfantine pour laquelle un objet inanimé est représenté avec un caractère personnel. Or, un rapide coup d'œil sur l'histoire met en évidence qu'une religion peut bien se constituer sans aboutir à la notion de dieux personnels. Certaines religions très primitives ne paraissent pas connaître cette notion, et elle est certainement absente des systèmes panthéistes élaborés par une pensée philosophique particulièrement raffinée.

C'est en partie pour cette raison qu'il faut repousser toute thèse qui tâche d'établir un rapport essentiel quelconque entre la religion et la croyance à des esprits bons ou mauvais. Ces esprits sont souvent conçus comme vivant librement dans l'air et ne sont pas fixés à une matière spéciale ; les nombreux ménagements dont ils sont entourés, les précautions souvent très compliquées qu'on prend vis-à-vis d'eux, peuvent ressembler à un culte, cependant il n'y a rien d'essentiellement religieux en tout cela. D'autre part, ces esprits sont nécessairement des êtres personnels. Comme tels, ils peuvent entrer dans la sphère religieuse, la religion une fois née, mais ils ne sauraient être de prime abord des objets religieux.

Un grand nombre de rites cultuels ont comme but unique de faire profiter le fidèle de la qualité éthérique de l'objet, soit que cette qualité soit transmissible par un contact extérieur, soit qu'elle entre dans l'homme par la manducation d'une partie de l'objet même, soit qu'elle se communique à lui à la suite d'un attouchement, soit enfin qu'elle entre dans l'homme par l'intermédiaire d'une matière primitivement neutre, mais qu'elle a chargée de sa propre vertu.

Tout cela montre que grâce à cette qualité religieuse une sorte de *consubstantialité* se réalise entre l'homme et l'objet. Dans ce fait réside une autre différence radicale qui sépare la religion du fatalisme. Pour le fatalisme la puissance supérieure reste séparée de l'homme par une distance *qualitative* et, par là, absolue et infranchissable. Or, comme le fatalisme, la religion débute par l'expérience décisive de la force, mais au lieu de jeter l'homme dans le sentiment de son exigüité et dans un accablement dont rien ne le sauvera plus, la force religieuse *s'approche de l'homme*, le pénètre et lui *donne sa propre substance*. La réalité qui nous domine souverainement cesse d'être une réalité étrangère.

Il est alors des religions qui accentuent davantage l'élément de la force, tandis que d'autres insistent presque exclusivement sur la consubstantialité. La piété du 6e chapitre du prophète Isaïe affirme la distance infinie, tant physique que morale, entre Dieu et l'homme. Le 8e chapitre de l'épître aux Romains et la théologie chrétienne en général insistent plutôt sur la consubstantialité religieuse. Voilà pourquoi le culte chrétien a abouti à la messe catholique ayant comme centre la réalisation de cette consubstantialité par la manducation de l'hostie, et à la Sainte Cène protestante qui, dans sa conception luthérienne et calviniste, tend au même effet, seulement d'une manière plus spirituelle et moralisante. On pourrait encore montrer que dans la prédication protestante qui tend vraiment à « *édifier* », un résultat identique est visé, quoique d'une façon assez différente.

Si l'objet religieux est caractérisé par le facteur de puissance, qui appelle chez l'homme le sentiment de la dépendance, et par le facteur de consubstantialité, il devient évident que la notion religieuse suprême doit être la notion de la *grâce*. Cette notion contient les deux facteurs religieux et en établit l'économie normale. La grâce affirme une nouvelle qualité humaine, qualité qui, en dernière analyse, ne saurait venir de l'homme, mais qui est un don de Dieu. Suivant le cas cette nouvelle qualité a un caractère physique et est alors due à une espèce d'infusion divine, analogue à l'infusion d'un sérum, ou elle a un caractère plutôt moral et apparaît alors comme une « justice » qui peut exister réellement ou idéellement aux yeux de la divinité, laquelle traite l'homme comme s'il possédait effectivement cette justice. Abstraction faite d'autres considérations, le christianisme, en mettant au centre de son système la notion de la grâce, s'est placé au faîte même de l'évolution religieuse.

Ici encore, la grâce est une vertu de l'objet religieux physique et hyperphysique ou, comme nous avons dit, une dimension de cet objet. C'est pour cela que les actions de la grâce sont, elles aussi, à la fois physiques et hyperphysiques. La prédication de ce double effet n'a jamais cessé au sein de la société chrétienne. Depuis la doctrine de l'Eglise orientale avec son idée profonde du *pharmakon athanasias* jusqu'au mouvement de la Science chrétienne, notre être physique a été compris dans le règne de la grâce aussi bien que notre être spirituel. Si le protestantisme, issu d'une tendance religieuse avant tout moraliste, a parfois oublié ce fait, il n'en est pas moins utile et nécessaire d'y insister.

Il nous reste encore à dire un mot sur un cas particulier qui se produit quelquefois dans l'évolution religieuse, celui de la *destruction de l'objet*. Cette destruction peut avoir lieu à la suite de l'intervention d'une force étrangère ou simplement d'une façon naturelle par la mort. Dans chaque cas, elle constitue pour la religion une crise très grave et parfois fatale.

C'est ainsi que des missionnaires chrétiens ont porté à certaines croyances païennes un coup décisif en anéantissant leurs objets cultuels. Voyant tomber tel arbre sacré, les païens n'ont pas seulement constaté l'impuissance de leur dieu, ce qui eût déjà été d'une grande importance, mais ils étaient encore dans l'impossibilité de communier avec ce dieu et de se pénétrer de sa substance.

La mort exerce sa puissance sur les hommes, et elle n'épargne aucunement les personnages devenus objets excitatifs. A un point de vue abstrait, la mort d'une *personne* sacrée devrait marquer la ruine de la religion naissante. Mais des considérations différentes peuvent intervenir. La qualité religieuse peut se transmettre aux fils du défunt. C'est de cette façon que des dynasties se sont fondées. La croyance à l'immortalité de « l'âme » — considérée elle aussi comme une réalité physique-hyperphysique — peut venir en aide et faire durer la substance sacrée de la personne disparue. On sait enfin que l'idée de la résurrection a été d'une importance historique capitale. Cette idée répond certainement le mieux aux conceptions fondamentales de toute religion quelque peu développée. Elle donne à l'objet l'éternité, tout en affirmant avec force sa nature physique-hyperphysique. La conception de saint Paul relative au corps glorifié du Christ et relative au corps des bienheureux, incorruptible, glorieux, *plein de force*, spirituel, est une des grandes conceptions classiques de la vie religieuse, disons qu'elle est d'une religiosité toute pure, infiniment grande et parfaitement conséquente.

On entrevoit facilement les conséquences du point de vue développé en ce qui concerne l'idée religieuse de la nature, de l'esprit, de Dieu, de la personne humaine et de la société religieuse.

II.

Les systèmes religieux à objets naturels

L'objet religieux naturel.

Le signe principal de la mentalité barbare[1] est le manque de différenciation de l'être mental et l'attachement de l'âme aux exigences immédiates de la vie individuelle et collective. Les diverses tendances qui constituent l'existence spirituelle humaine, n'ont pas réussi à s'émanciper les unes des autres. Elles sont encore dans la complexité chaotique où la volonté de la nature les a placées. Ni la pensée théorique, ni le sentiment moral, ni aucune autre tendance ne sauraient se manifester dans une pureté et une puissance relatives. D'autre part, l'homme subit la domination des instincts et des désirs matés tout au plus par la contrainte sociale, mais à peine freinés par des principes moraux.

Il n'y a pas lieu de s'étonner que dans ces milieux la religion ne développe pas ses diverses formes typiques avec une *clarté parfaite*. Comme la mentalité primitive tout entière, la *piété barbare* est indifférenciée. Elle manifeste des aspects mul-

---

[1] Il est impossible de mentionner ici les principaux ouvrages sur les primitifs. Ces ouvrages sont extrêmement nombreux et forment une catégorie de recherches spéciale qui relève à la fois de l'histoire et de la philosophie. La plupart des auteurs étudient les primitifs avec le désir plus ou moins caché de trouver chez eux les éléments de notre pensée à nous, ou de pouvoir du moins tirer de la connaissance de l'état mental primitif des conclusions sur l'état mental des civilisés. D'aucuns se sont efforcés de déduire des conclusions philosophiques d'une grande portée d'une mentalité primitive considérée comme *entièrement* différente de la nôtre.

tiples, mais elle n'en manifeste aucun avec netteté. Elle est théiste et panthéiste, elle nie et affirme la « personnalité » des dieux, des observateurs sérieux croient y découvrir des traces d'un monothéisme primitif, d'autres refusent d'y reconnaître la notion d'êtres divins personnels. La piété barbare présente partout un caractère amorphe et inachevé. Il est donc difficile de décrire *la* religion ou *une* religion primitives. Cela est même impossible, si l'on ne renonce pas à appliquer à de telles données les catégories de notre logique rationaliste occidentale[1].

C'est dire que l'âme primitive est caractérisée par l'absence de principes fondamentaux que nous devons au travail conséquent de la raison et qui sont à la base de la « *civilisation* ». Ces principes peuvent seuls dominer le mouvement désordonné des tendances et les organiser autour d'eux en une unité logique.

Le primitif ne possède pas ce que nous désignons par le terme de *caractère individuel* et qui est une attitude stable et durable de l'individu. Par conséquent, il ne saurait opposer de forte résistance aux impressions et aux images qui lui viennent du monde ambiant. Comme il n'y a pas en lui le noyau moral qui est une personnalité vraiment constituée, ces impressions et ces images le dominent dès qu'elles se produisent avec une puissance

---

[1] Cette impossibilité se révèle dans toute description vraiment complète et impartiale d'une religion primitive, car ces religions montrent des contradictions pour nous étonnantes. Ce n'est que la systématisation de l'historien moderne qui tâche d'établir entre les diverses parties de ces systèmes un ordre logique et une hiérarchie fondée sur des principes rationnels. Mais là même où l'effort dans cette direction est particulièrement énergique, l'impression du chaos subsiste toujours.

Pour ne signaler qu'un exemple de ces difficultés, considérons la notion des grands Dieux. Comme l'a très bien montré Andrew Lang, cette notion ne s'accorde pas avec le principe du totémisme (The Making of religion, p. 187 sqq.). Et, en effet, les renseignements de Howitt, qui a particulièrement étudié ces notions, nous présentent les grands Dieux dans des fonctions différentes de celles du totem. Ce fait est trop important pour s'effacer devant l'explication sommaire de Durkheim (Formes élémentaires de la vie religieuse, p. 409 sqq.).

suffisante. On dirait qu'aucune d'elles n'est capable d'occuper le centre de la conscience primitive, parce que toutes peuvent l'occuper tour à tour.

La vie intérieure tend dès lors à se grouper autour de centres différents, formés par des images différentes qui, pénétrant dans l'homme, y établissent chaque fois une personnalité *fragile et passagère*. Comme ces images peuvent se dérouler dans une suite incohérente, souvent rapide et contradictoire, le non-civilisé peut passer pendant sa vie, si des circonstances particulières viennent à se produire, par une série de personnalités diverses, ce qui serait funeste si la stabilité des états sociaux n'empêchait pas une telle éventualité de se répéter trop souvent. Cette stabilité remplace en quelque sorte la véritable objectivité ignorée du non-civilisé[1].

Mais si, à la suite de grandes crises ou par la volonté de chefs autoritaires, cette stabilité n'existe pas, le barbare peut passer *rapidement* d'un état spirituel à l'autre. La puissance suggestive d'une idée ou souvent même le caprice d'un seul homme l'entraîne, et il échange ses dieux mêmes avec une facilité relativement grande. Les secousses de la vie intérieure, les conflits de conscience qui se produisent si fréquemment dans un milieu de civilisation avancée et parfois autour de décisions sans importance, ne sont certes pas étrangers aux barbares, mais ils sont loin d'avoir la même intensité et la même étendue qu'ailleurs. Le passage de l'Europe païenne, par exemple, au christianisme, s'il ne s'est pas fait sans lutte, n'a pourtant pas été accompagné des complications inouïes qui auraient accompagné une telle révolution dans une humanité très civilisée. Le XVI^e^ et le XVIII^e^ siècle a encore vu des peuples entiers changer de religion sur l'ordre du prince, et l'existence de minorités rebelles à

[1] Ce spectacle est frappant au point que certains sociologues, hypnotisés par le problème de l'âme primitive, ont pu confondre l'idée collective avec l'idée objective et la contrainte sociale avec celle de l'objectivité morale.

cette volonté souveraine, quelle qu'ait pu être leur grandeur d'âme, n'était nullement caractéristique de l'état psychologique de l'époque.

Ce manque de vie personnelle et l'impressionnabilité extrême qui en résulte, engendrent chez le barbare une dépendance pour ainsi dire absolue par rapport aux images et aux idées qui l'assiègent. Aucune résistance sérieuse opposée par une personnalité stable et durable n'empêche l'entrée de ces images et de ces idées dans l'intimité de l'âme. La simple vue d'un être étranger, homme ou animal, souvent même d'un objet inanimé, suffit à communiquer au spectateur barbare la nature de cet être ou de cet objet et de lui imposer des attitudes de penser et de sentir particulières. Ce processus s'achève, quand le spectateur imite les données extérieures au point de s'identifier avec elles, tout comme nos enfants encore s'identifient avec une personne, un animal, un objet, par exemple une locomotive, qui les ont impressionnés. Il ne s'agit pas là d'un simple jeu qui laisserait intacte la conscience de l'illusion, mais il s'agit vraiment d'une identification qui peut être complète. L'être étranger a effectivement envahi la conscience de l'homme et il y organise une personnalité conforme à sa propre nature, on dirait encore que son image a revêtu la conscience du moi envahi et qu'elle est devenue un « ego » ![1].

Cette sensibilité extrême due à l'impersonnalisme doit prédisposer les primitifs à la vie *mystique*. L'identification avec les images de toute sorte en est déjà un signe, *l'identification avec l'objet religieux* en est un autre. La mystique proprement dite, à savoir la mystique religieuse, naîtra, *quand l'apersonnalisme barbare produit ses effets dans le domaine religieux.*

L'image dynamique de l'objet religieux force l'entrée de la

---

[1] M. Lévy-Brühl a proposé, pour désigner ces faits, le terme de « participation ». En réalité, il ne s'agit pas d'une simple participation, mais d'une identification.

conscience et y crée une personnalité. Cette image revêt, elle aussi, la conscience du moi, *l'homme se sent dieu ou divin.*

Que la formule : je suis dieu, ne soit prononcée qu'assez rarement, cela importe peu à côté de l'attitude fondamentale du barbare. Que le barbare se nomme expressément dieu ou non, l'apogée et l'aboutissement voulu de ses cultes est le *délire sacré*, ce qui signifie une unification *de fait, ou plutôt la possession de l'homme par l'être divin.* Le dieu met à son service tous les moyens d'expression de l'homme, il le force à accomplir des gestes et à pousser des cris qui correspondent à sa propre nature chaotique. Et le *fidèle possédé* sort du cadre ordinaire, tels les derviches musulmans, les prophètes israélites ou les sorciers primitifs.

La religion primitive est donc un *état de fusion.* Dire que le moi fusionne avec l'objet ou que l'objet fusionne avec le moi, c'est nommer les deux aspects d'un même fait. Il en résulte qu'aussi bien par son côté extérieur que par sa vie intérieure la religion présentera une assez grande diversité, suivant que l'objet communique au moi telle qualité ou telle autre. Il ne peut être indifférent que l'objet religieux soit un lion, une chenille, une source ou un rocher. Malgré leur caractère simple formé souvent par un seul élément, ces objets présentent des aspects différents. En prenant possession de l'homme, ils créent un psychisme religieux varié. A un degré déjà plus élevé de la vie religieuse, on peut remarquer que le culte de la lune engendre une autre mentalité que le culte du feu. Mais à son stade primitif déjà, la vie religieuse est loin d'être homogène.

L'importance de l'objet est grande. Dès l'origine, il crée la variété religieuse immense, les diverses tendances qui se manifestent dans l'évolution spirituelle de l'humanité.

Ainsi pour la religion la plus élémentaire le problème de l'objet se pose, et ce problème apparaît même comme le problème central de cette religion. Il subsisterait intégralement, même s'il

fallait admettre avec Durckheim que l'objet religieux des cultes barbares est la « société ». Dans cette hypothèse s'affirme encore plus clairement l'importance de l'objet.

Selon Durckheim, la société, sans être une entité métaphysique, est une donnée *sui generis*. On la saisit dans certaines de ses manifestations. Le sentiment religieux est un sentiment de force. Son existence et sa nature relèvent d'une puissance réelle et vraiment agissante dans l'âme humaine. Cette puissance, c'est la réalité sociale qui, par rapport à la réalité de l'individu, apparaît à la fois comme immanente et transcendante.

La théorie de Durckheim repose sur deux faits constatés et sur une interprétation de ces faits, dont le caractère hypothétique a échappé à Durckheim et qu'il a eu le tort de considérer comme une vérité *exacte*.

Le premier fait, c'est que dans certaines tribus australiennes le totem est à la fois nom et symbole du clan. Son image est gravée sur les objets qui ont pour le clan une importance décisive. Et Durckheim conclut que le totem ne saurait exprimer autre chose que le clan lui-même. Dès lors, la religion est le culte du clan.

Le second fait, c'est que la religion apporte au fidèle un ensemble de forces réelles qui renouvellent périodiquement la vie du groupe. De ces forces, il faut indiquer l'origine, et c'est là que commence la réflexion si longue de Durckheim.

L'origine de ces forces doit être elle-même un fait supérieur, chargé de puissance et capable d'infuser à l'homme la grâce intérieure dont il jouit.

Le recours à des facteurs « surnaturels » étant exclu et ne pouvant même pas être discuté — tels sont le dogme et la métaphysique positivistes — *il ne reste que la société* pour expliquer la présence des forces religieuses dans les fidèles. Durkheim était d'ailleurs convaincu que les faits indiqués justifient non seulement cette hypothèse, mais lui donnent encore le caractère

d'une vérité exacte. Car des « hommes assemblés » se dégagerait « une vie très particulière ». L'assemblée serait le « *seul*[1] foyer auquel nous réchauffer moralement ».

Durkheim établit ainsi un lien essentiel entre ce fait social et le fait religieux fondamental.

Mais est-il possible de maintenir cette affirmation, quand on constate que l'exaltation de l'être moral dans les assemblées est un événement *des plus ordinaires* et se produit dans la plupart des cas *en dehors de toute préoccupation et idée religieuses ?*

Nous rencontrons cette exaltation dans les fêtes cultuelles. Nous pouvons aussi la trouver dans des meetings politiques, au théâtre, dans une salle de concert, dans une foire. S'il y a différence dans les tempéraments et les formes expressives, le fait fondamental reste le même. Pour en rester au monde des primitifs, on ne constate pas seulement l'exaltation sociale au moment du culte, on la constate encore dans les batailles, à la chasse et pendant les jeux. Dans les ouvrages qu'il a consultés, Durkheim eût pu trouver tel exemple de cette vérité. Existe-t-il dès lors une raison suffisante pour attribuer l'exaltation sociale exclusivement à la religion ?

Dans toutes ces circonstances, il s'agit bien d'un ensemble de forces morales. Toute assemblée aboutit à une sorte de transfusion mutuelle de vitalité qui intensifie l'être intime. Tarde dirait qu'en s'imitant et se contre-imitant, les assistants s'imposent réciproquement des gestes et des idées qui créent dans chaque individu des richesses nouvelles.

Dira-t-on que dans le culte cette exaltation devient son propre objet, tandis qu'à d'autres occasions elle est un simple fait ?

Nulle part dans l'histoire des religions primitives le culte ne se présente comme le culte de la société, il a toujours un objet

---

[1] C'est nous qui soulignons.

asocial. Persuader à un fidèle qu'il adore la société, ne lui apporte nullement une clarté nouvelle, mais détruit sa piété et ses croyances. Pourtant, si la religion était en dernière analyse le culte de la société, la conscience claire de ce fait devrait lui donner une intensité et un élan plus grands, car rien n'augmente la vitalité d'un sentiment plus que sa justification théorique et objective.

Rappelons que l'exaltation sociale est chose différente *suivant qu'elle vibre pour ainsi dire en elle-même ou qu'elle se lance à la poursuite d'un but.* Dans le premier cas, elle reste en état d'animation pure. Si elle laisse des traces durables dans les âmes, elle disparaît cependant très rapidement comme fait social. Dans le second cas, elle devient seulement une *force proprement dite,* c'est-à-dire une *réalité agissante et téléologique.*

A cette différence correspondent deux formations sociologiques *qu'il importe de distinguer.*

La première formation, que nous nommerons *l'assemblée pure,* ignore tout objet et tout but, la seconde, que nous nommerons *assemblée téléologique,* est tout entière au service d'un objet ou d'un but. Dans des cas nombreux, elle doit à l'objet ou au but jusqu'à son existence.

L'assemblée pure ne poursuit aucun but en dehors d'elle-même, elle ne veut cultiver que la seule sociabilité. C'est dire qu'elle est son propre objet.

Elle naît du désir naturellement humain de rompre la solitude. Et ce désir n'atteste que le désagrément, voire la tristesse que nous donne l'isolement.

Le besoin d'échapper à l'isolement est général chez les hommes. Le moine même le connaît et son attitude marque un effort pour se créer une société plus réelle et plus idéale que la société qu'il a quittée.

L'assemblée pure qui naît de cette disposition humaine que l'homme partage d'ailleurs avec d'autres êtres vivants, est déjà

constituée par le seul voisinage physique. La lutte et le combat même peuvent la constituer, parce que la lutte et le combat créent des rapports spéciaux et tendent souvent, selon la fine remarque De Simmel, à l'établissement de l'unité.

On peut donc dire que la proximité des hommes dans l'espace ébauche la formation de l'assemblée pure, sans qu'il y ait nécessairement une véritable communion des âmes. Robinson tressaille déjà de joie, lorsqu'il trouve son compagnon, un homme noir avec qui il n'a rien de commun. Mais l'assemblée pure s'achève dans des réunions où règnent *la conversation et le jeu.* Ces réunions n'ont aucun objet en dehors de la sociabilité.

A notre époque, ce sont des soirées de musique, de danse, de simple conversation, des réunions de brasserie, des causeries qui sont les formes les plus fréquentes de l'assemblée pure. Des réunions analogues se trouvent mutatis mutandis dans le monde sauvage où des rencontres fortuites peuvent donner lieu à des animations et agitations sociales des plus marquées.

Cette vie particulière issue des « assemblées » est un fait digne de la plus haute attention. Elle forme *un* des objets principaux de la sociologie. Son analyse et sa délimitation exactes par rapport à d'autres phénomènes analogues nous fixent avec toute la netteté voulue sur la nature des assemblées pures et sur la nécessité de les *distinguer* d'autres faits sociaux avec lesquels on pourrait les confondre.

Mais dès qu'un *objet* est offert à l'activité ou à l'émotivité collectives, un type différent de société prend naissance. Ce type est caractérisé par le fait que la vitalité due à la réunion ne s'épuise pas dans la seule sociabilité, mais vise un but *qui en lui-même n'a pas de caractère social.*

Tandis que, dans l'assemblée pure, la vitalité provoquée par la réunion s'épanche et s'épuise à la fois dans le fait social même, dans l'assemblée téléologique, cette vitalité est au service

d'un but. Dans le premier cas, la vitalité aussitôt créée va pour ainsi dire à la dérive et se perd dans le vague, dans le second cas, elle se fixe à un objet *et se conserve.* Et non seulement elle se conserve, mais encore l'objet ramasse en un faisceau unique les éléments psychiques jusque-là éparpillés dans des individus différents. Aussi il rapproche des hommes qui sont étrangers les uns aux autres. Quelle que soit leur différence intérieure, l'objet leur confère une homogénéité partielle. Et alors la vitalité sociale, fruit de l'assemblée, *prend forme*, se cristallise pour ainsi dire autour d'un objet, cependant qu'elle reste en état plutôt amorphe dans l'assemblée pure.

Ainsi l'objet fixe la vitalité sociale à son sort à lui et la met au service de ses buts particuliers. Elle était jusque-là un ensemble d'éléments subjectifs et psychiques, mais elle est maintenant transportée dans un plan objectif. L'objet forme avec cette vitalité une sorte d'unité synthétique et nouvelle qui, vue du côté de l'homme, est de nature sociale, mais qui n'apparaît pas nécessairement avec ce caractère, quand on la considère du côté de l'objet.

Prenons comme exemple une *chasse commune*, qui est une des formes les plus ordinaires de l'assemblée téléologique. La bête chassée qui, en cette occurrence, constitue l'objet, n'est pas en elle-même un fait d'ordre social, aussi peu que la chasse en elle-même est nécessairement une action collective. L'assemblée téléologique prend naissance, quand par hasard ou intentionnellement plusieurs individus chassent ensemble. Il existe dès lors une *assemblée* qui poursuit un but, donc une assemblée téléologique ! La vitalité sociale jaillit de cette assemblée, comme de toute autre assemblée, mais le réchauffement moral » ainsi acquis se dirige contre l'animal désiré. Sans cet animal elle ne durerait pas, parce que l'assemblée ne durerait pas. Elle est liée au sort et à l'existence de l'animal. L'unité synthétique dont nous

venons de parler se réalise donc en tant que la vitalité vise l'animal et que l'animal donne à cette vitalité une teinte particulière, on dirait une « forme » qui répond à son propre être.

Cet exemple montre encore que, pour qu'une assemblée soit téléologique, point n'est besoin qu'elle ait existé d'abord comme assemblée pure. L'objet peut devenir, sans préparation sociologique proprement dite et pour des raisons entièrement asociologiques, le but d'actions ou d'émotions collectives. Dans ce cas, l'objet doit être considéré comme *un des facteurs constitutifs et générateurs de vie sociale.* Mais que l'assemblée pure ait précédé et conditionné la naissance de l'assemblée téléologique ou que celle-ci doive son existence uniquement à la présence de l'objet, la nature sociologique de l'assemblée téléologique n'en sera pas altérée, et la synthèse caractéristique de l'objet et de la vitalité sociale n'en change pas.

Il est très important de distinguer les deux types d'assemblées que nous venons de décrire. Une sociologie religieuse, en particulier, ne saurait négliger cette distinction sans aboutir à de graves méprises. Il s'agit avant tout de savoir si l'assemblée religieuse est une assemblée pure ou une assemblée téléologique.

L'assemblée religieuse n'est pas destinée à pratiquer la sociabilité. Un objet y est présenté à l'émotion des fidèles. *L'assemblée religieuse est une assemblée téléologique.*

S'il en est ainsi, il faut faire le départ, dans l'assemblée religieuse, entre la vitalité sociale et l'*objet religieux.*

Dans le cas où cet objet serait le groupe, la vitalité sociale, fait intérieur, subjectif, s'adresserait à la société, fait extérieur et objectif. Ces deux éléments formant ainsi la synthèse sociale, n'en seraient pas pour cela plus identiques, quant à leur nature, que ne le sont les émotions collectives psychiques du chasseur et le cerf que le chasseur poursuit. La société, *objet*, serait différente de la société, *fait immanent.* Et la religion montrerait un cas

curieux de division de la société en deux parties de nature et de signification distincte.

Nous touchons là à un problème plus général et qui dépasse considérablement le domaine de la philosophie et sociologie religieuses. On dirait que toute société présente un aspect double. Comme collectivité *qui a une histoire*, et par conséquent une *tradition* et des *habitudes* acquises, toute société possède une relative fixité. Certaines sociétés proviennent pour ainsi dire du fond des âges, des forces et des circonstances à jamais inconnues ont concouru à leur naissance et à leur développement et ont créé dans les individus et dans les générations des habitudes de penser, de sentir et d'agir. Elles ont formé un *type d'homme*, une *mentalité* qui leur est propre. Il n'est pas exagéré de dire alors que la société existe *dans* les individus, parce qu'elle constitue, dans une très large mesure, le psychisme. D'autre part, la société a cessé d'appartenir à la vie psychique *supérieure*, bien qu'elle exerce une influence sur cette vie. Elle est descendue dans le *mécanisme de l'âme*, elle est devenue une partie de notre être subconscient d'où elle se manifeste par des actions automatiques. Elle constitue un fragment de notre être *naturel*, par lequel nous sommes *objectifs* à nous-mêmes.

Cette société historique ne ressemble ni à l'assemblée pure, ni à l'assemblée téléologique. Si l'exaltation sociale est intervenue au moment de sa formation et de son développement, elle est absente de son activité présente. C'est comme un réservoir dans lequel s'entassent, à l'état condensé et solidifié, les idées, les sentiments et les aspirations d'époques lointaines et qui agissent sur la destinée actuelle, comme agissent des données purement organiques et des choses inanimées. La fraîcheur et la spontanéité de la vie n'y sont plus, et c'est la spontanéité qui est un des éléments essentiels de l'assemblée pure et de l'assemblée téléologique *et qui constitue le principe même de l'exaltation sociale.*

La société historique ne crée plus rien, elle ne fait que conserver ce qui a été créé. L'assemblée pure et l'assemblée téléologique *subissent son poids* et engendrent *malgré elle* les forces créatrices d'avenir.

Si la religion était le culte de la société, il ne pourrait s'agir que de la *société historique*. L'assemblée pure, constituée uniquement par la vitalité sociale, ne peut jouer ce rôle, parce que la vitalité sociale ne peut devenir objet à elle-même ni avoir sa source en elle-même. De même l'assemblée téléologique ne peut être objet religieux, parce que la vitalité est déjà fixée à un objet qui n'est pas forcément religieux.

Si donc la société est l'objet religieux, la vitalité sociale, expérience religieuse par excellence, selon Durkheim, ne découle pas de l'objet religieux même. Car la société historique à laquelle il faut alors penser, ne crée aucune émotion extraordinaire, elle ne fait que déterminer une vie régulière et monotone. Au lieu de les produire, elle ralentit ou empêche les élans spontanés.

La question de l'objet se pose donc d'une façon impérieuse pour le système de Durkheim, et l'on voit apparaître ce dilemme : ou bien la société est l'objet religieux, alors la force religieuse provient d'une autre source et sa réalité ne s'explique pas *religieusement*, ou bien cette force s'explique religieusement, alors son origine est ailleurs que dans la société.

Le fait de ne pas avoir distingué entre la société historique ou la société devenue habitude et institution d'une part, l'assemblée pure et l'assemblée téléologique d'autre part, a empêché Durkheim de poser sur son vrai terrain la question de *l'objet* religieux.

Soutiendra-t-on alors que la société historique devient objet religieux grâce à la puissance de contrainte dont elle dispose ? L'explication serait conforme à l'esprit de Durkheim. Il ne saurait cependant en être question. Car le « sentiment religieux », s'il suppose l'action d'une puissance, n'est pas pour cela un

sentiment né de la seule contrainte. On ne le déduira donc point de la société historique dont les moyens d'action ne sont précisément que la contrainte exercée par une force brutale ou par l'influence plus discrète de la coutume et de l'habitude.

Tout ce qu'on peut dire, c'est que la société historique est capable de devenir *objet excitatif* du sentiment religieux. Elle le devient grâce à la puissance même dont elle est investie. Nul ne contestera qu'une telle évolution a eu réellement lieu dans des cas dont nous aurons à traiter.

Même si l'on admet sans restriction la thèse fondamentale de Durkheim avec l'argumentation particulière de ce sociologue, le problème de l'objet ne cesse pas de nous hanter.

Et c'est la *variété religieuse* qui nous pose alors ce problème, variété dont il est facile de voir qu'elle provient de la variété des *objets !*

Cette variété existe déjà dans les « formes élémentaires de la vie religieuse », c'est-à-dire dans l'Australie étudiée par Durkheim. Les tribus sud-australiennes, par exemple, ne possèdent-elles pas plus de 500 totem, tout en habitant un terrain relativement restreint et en vivant dans des conditions sociales sensiblement les mêmes ?[1]. *D'où vient cette foule de totem ?*

Remarquons aussi que plusieurs totem peuvent coexister dans un même groupe, et ce fait montre l'importance du problème. Il signifie que, du sein d'une *unité* sociale donnée, un certain nombre de cultes *différents* peuvent naître.

Un tel état de choses ne saurait trouver une explication suffisante dans la seule « société ». Comment une société une et homogène, si elle devait vraiment être l'objet du culte, imposerait-elle ainsi des totem multiples et divers à la pratique religieuse de ses membres, au lieu d'aboutir à la création d'un totem unique et à la formation d'un *monothéisme rigide ?*

---

[1] *Howitt*, Native Tribus of S. E. Australien. London, 1904, pp. 137 sqq.

On pourrait essayer d'expliquer la multitude totémique par le fusionnement de plusieurs petits groupes en un groupement plus grand où se seraient conservés les totem primitifs de chacun des contractants, mais même dans cette hypothèse on n'aurait pas encore montré pourquoi de petits groupes, d'un caractère social analogue et vivant au milieu de la même nature, ont pu choisir tel totem plutôt que tel autre, la lune plutôt que l'éclair, le faucon plutôt que le kangourou ?

Comme il n'est pas possible que les chefs des groupes aient distribué entre eux, après de longues délibérations, les objets totémiques disponibles, le choix du totem est dû au hasard, ou bien le totem s'est imposé par sa propre vertu, vertu qu'il possédait réellement ou que l'imagination lui a attribuée. En réalité, les deux possibilités n'en font qu'une, car le hasard le plus étrange ne pourrait faire d'un objet quelconque un objet religieux, si cet objet n'avait pas déjà attiré par quelqu'une de ses particularités l'attention de l'observateur, individu ou collectivité.

Le problème de l'objet religieux demeure donc tout entier, et cela même dans le cas où l'explication sociologique de Durkheim serait le plus solidement établie. Dans ce cas encore il faudrait indiquer *pourquoi* tel groupe est symbolisé par tel totem et tel autre groupe par tel autre totem.

Si à une époque très reculée le groupe a été objet religieux, il n'en est pas moins évident que de très bonne heure il a cessé de l'être. En dehors de certains esprits modernes qui ont voué à leur nation ou à l'humanité un culte religieux, nous ne connaissons pas d'individus ni de peuples ayant offert leur adoration aux groupements dont ils faisaient partie. Partout et toujours l'action sacrée a été adressée à des objets indépendants de toute contingence humaine, *indépendants aussi de la société, puisque le bien-être de cette société en découlait.*

Il faudrait dès lors admettre que dans toute société *connue*

le sens primitif de la religion s'est perdu et que la vraie religion a été remplacée par le culte de l'objet.

Une telle transformation constitue vraiment une partie du phénomène religieux même. Car elle a abouti à la création d'une nouvelle forme de la religion qui ne serait pas seulement comme un reste du passé, mais qui est un fait actuel et de la plus haute importance.

En fait, le culte de cet objet résulte de ce que, pour la raison et pour le cœur des hommes, le symbole a pris la place de la réalité symbolisée. Comment ce processus a-t-il pu s'opérer ? C'est là encore le problème de l'objet religieux.

* * *

La religion barbare prend en général ses objets dans la nature. Alors même que l'objet serait un être humain, ce ne sont point les vertus morales qui en font un objet religieux, mais plutôt les qualités physiques, la manifestation de forces corporelles, certains mouvements et certaines attitudes de l'être.

C'est que la sensibilité barbare ne *peut* réagir que sur des faits d'ordre très concret et qui le plus souvent sont en rapport étroit avec les nécessités élémentaires de l'existence. Et l'on comprend facilement que dans un tel monde les objets excitatifs doivent provenir de la sphère naturelle, puisque dans notre civilisation, pourtant très évoluée, les faits de haute spiritualité n'arrivent pas toujours à s'imposer avec leur nature spéciale et à fixer l'attention d'une façon durable.

Le fait que le développement religieux prend son point de départ dans le plan naturel, n'est pas dû à une nécessité religieuse, mais à l'état mental des fidèles. Pour que la religion puisse dépasser le stade naturaliste, il faut que des objets excitatifs différents de la nature puissent émouvoir la sensibilité plus affinée des fidèles. C'est là un progrès que la religion natu-

raliste ne saurait réaliser à elle seule. Et même, forcément, elle empêchera cette évolution et contribuera à la stabilité de l'état mental établi.

C'est que l'objet excitatif intervient d'une manière décisive dans la formation de l'image morale de l'être divin, auquel il prête ses propres traits. Or, pour les objets pris dans la nature, ces traits ne sont pas très variés et n'évoquent pas des qualités tellement sublimes. Dans la plupart des cas, l'objet naturel ne frappe que par une *seule* propriété. Ainsi l'éclair ne peut se montrer que comme forme destructive. L'image du dieu qui en résulte, reproduira fatalement cette monotonie de l'objet excitatif, abstraction faite de ce que le dieu ne sera jamais très développé au point de vue moral et restera dominé par des passions humaines.

L'image du dieu issue d'un objet excitatif naturel sera donc relativement *simple*. Et cette simplicité empêchera le dieu de comprendre dans son activité *l'ensemble* de la vie, non seulement de la vie compliquée des hommes civilisés, mais déjà de la vie barbare. A d'innombrables situations où peuvent se trouver ses adorateurs, ce dieu n'offre ni stimulant ni remède. Comment une divinité qui a tiré son origine d'un phénomène destructif, pourrait-elle devenir propice à des entreprises ayant comme but la création du bien-être des hommes et des valeurs d'avenir ? Au point de vue extérieur déjà, cette divinité est rivée à son objet excitatif qui, aux yeux du croyant, se confond avec elle ou devient son siège. Dans sa vie morale comme dans sa puissance matérielle, elle restera confinée dans un domaine souvent fort restreint.

Certes, à des degrés très rudimentaires de la vie, l'esprit religieux engourdi ne donne pas à l'image des dieux une grande netteté. Souvent il n'élabore même pas la notion de *personnalité* divine. Alors le caractère vague de ces êtres supérieurs pourrait leur donner une certaine richesse apparente, parce que les

limites de leur nature et de leurs fonctions disparaissent ou ne sont pas remarquées à cause du manque de précision de l'idée divine. L'objet religieux est comme une atmosphère flottante et amorphe capable de s'adapter à des circonstances fort diverses, tel un fluide spirite prêt à prendre plusieurs formations.

Dans la réalité, cependant, une pareille élasticité n'existe pas. L'objet excitatif est toujours présent et détermine toujours de nouveau la nature divine. Cette nature s'ébauche continuellement et elle est présente sinon d'une façon claire, du moins d'une manière virtuelle et latente. Et avec chaque nouveau progrès de la faculté logique, la précision, donc l'étroitesse de la notion divine, s'accentuera. La direction dans laquelle évoluera l'image divine est prescrite de la manière la plus rigoureuse, et le développement de l'idée religieuse ne pourra s'en écarter, à moins de rompre sa continuité, ce qui ne serait possible qu'à la suite de l'apparition d'un nouvel objet excitatif.

Cette moralité restreinte et en quelque sorte diminuée de l'objet religieux a pour la destinée de la vie religieuse et pour l'évolution morale des fidèles d'importantes conséquences. D'une part, elle doit aboutir à une évolution religieuse presque exclusivement ritualiste, d'autre part, elle contribue à la formation d'une morale indépendante de la religion. C'est là le double résultat de toute religion barbare ou primitive.

La nature amoindrie que l'objet excitatif impose aux dieux, opère chez les fidèles une scission profonde entre l'état d'âme produit par la célébration du culte et l'état d'âme de la vie ordinaire, scission qui deviendra fatale à la religion, qui cesse alors de pénétrer la totalité de l'existence humaine. L'homme n'est touché religieusement qu'en présence de l'objet religieux, cette présence passée, la vie ordinaire détermine exclusivement ses pensées et ses émotions. La vitalité accrue par le contact avec le dieu ne contient aucune indication *concrète*. Si elle dure, elle est stérile quant aux divers buts de l'existence humaine, se prê-

tant également à tous. C'est dire que, pour l'orientation morale, l'âme humaine est sans guide religieux et livrée aux seules impressions qui lui viennent et de la réalité sociale et de la réalité naturelle « profane ».

Dans ces conditions, le culte qui, au début, ne pouvait être que le contact entre l'homme et l'objet religieux, devient un formalisme rituel et tend de plus en plus à éloigner l'objet de la vie réelle. Il devient un but en lui-même, tandis qu'il devrait être au service de fins supérieures.

Le rite n'étant au commencement qu'un moyen d'aborder l'objet, doit être simple comme l'objet lui-même. Le sacrifice primitif, tel que le décrit Robertson Smith, est dans sa simplicité beaucoup plus proche des « formes élémentaires de la vie religieuse » que le pullulement de rites et de cérémonies de telles tribus australiennes.

Cette simplicité, cependant, ne peut durer quand le culte, isolé et émancipé de la vie, est devenu un *but* religieux spécial. De là une complication croissante, car le thème du culte, qui primitivement trouvait son développement dans la vie des fidèles et qui s'épanouissait dans des actions individuelles et collectives, se développe maintenant à l'intérieur même du culte et y produit toutes ses conséquences *rituelles*. Et seulement quand les motifs du thème sont épuisés, le culte entre dans l'immobilité et la stabilité objectives qui d'abord ne caractérisaient que l'objet religieux suprême.

L'immobilité du culte à ce dernier stade prouve que la religion a perdu le contact avec les forces vives et toujours en mouvement de l'évolution. L'objet religieux qui dès son origine s'est trouvé à peu près en dehors du chemin des affaires humaines, aura encore moins de prise sur un état général de plus en plus complexe et varié. Le culte se transportera à la périphérie de la vie et finalement ne sera plus qu'une survivance. Il pourra ainsi subsister longtemps, parce que, sans gêner ni favoriser l'évolu-

tion, il continue à donner satisfaction aux tendances mystiques des foules. Au reste, cette satisfaction n'est pas illusoire, car l'élan religieux se renouvelle vraiment encore au moment de l'action sacrée.

C'est ainsi que se prépare l'émancipation d'une large partie de la vie par rapport à la piété. Cette vie ne se déroule pas sans demander à l'homme de multiples efforts qui à leur tour exigent comme fondement des *principes moraux*. De cette façon, l'objet religieux naturel est indirectement une des causes de l'éveil de la conscience morale *autonome* qui, de bonne heure, a eu lieu au sein de l'humanité. A notre sens, ce sont les Grecs qui, les premiers, ont été les témoins du *sentiment moral pur et indépendant*. Il est certain que déjà Socrate et Platon, tout en liant leurs conceptions morales à leurs croyances religieuses, ont eu la vision nette d'une morale indépendante et en ont inséré implicitement le principe à la base de leur système. Et il devait en être ainsi avec une religion naturaliste qui, malgré la grande multitude des dieux, n'est jamais arrivée à pénétrer vraiment la totalité de la vie. Les Grecs ne sont qu'un exemple particulier à côté d'autres où la morale autonome s'est également fondée sous la pression de besoins d'âme auxquelles la religion traditionnelle n'offrait aucun secours.

Peut-être certaines manifestations antireligieuses ou areligieuses de l'esprit moderne trouvent-elles, en partie du moins, leur explication dans une situation analogue. Le christianisme est, comme nous verrons, une piété foncièrement éthique en ce qui concerne son objet et les principes qui découlent de la nature de cet objet. Il n'en est pas de même du *culte chrétien*, tel qu'il s'est développé sous des influences diverses parmi lesquelles figurent des influences émanant des religions naturalistes. L'entrée précipitée des barbares dans l'Eglise a apporté une mentalité qui n'était ni spiritualisée ni même moralisée. Et sous ces différentes influences, les motifs naturalistes grecs et orientaux

déjà installés au sein de la religion chrétienne recevaient un puissant renfort. Et, spécialement à partir du X^e^ siècle, nous pouvons constater une florescence de rites naturalistes dont l'action a influé gravement sur le fond même de la piété chrétienne. Aussi voyons-nous presque immédiatement apparaître le double résultat dont nous avons parlé. D'une part, la ritualisation de la religion, avec comme fin la codification des rites et des cérémonies, d'autre part, une morale indépendante qui a abouti au « laïcisme » contemporain.

C'est encore comme conséquence d'une religion à objet naturaliste que se produit un phénomène où l'on peut voir le signe certain de l'autonomie de la morale, à savoir la *supériorité morale du fidèle par rapport à son dieu.* La conscience morale autonome une fois éveillée peut donner tout de suite sa mesure et révéler aux génies créateurs de vie spirituelle une grande partie de ses principes dans toute leur clarté. Ainsi apparut un jour Socrate qui voulait bien parer ses dieux avec les trésors de son propre cœur, mais qui, malgré cet effort, dépassait de très loin l'horizon de la religion populaire.

L'objet naturel doit surtout retenir notre attention par le fait qu'il ne favorise pas l'élaboration de la notion de dieux *personnels.* Cette opinion peut paraître singulière devant le nombre énorme d'êtres divins personnels que nous rencontrons dans le monde barbare. Elle n'en est pas moins exacte.

L'objet excitatif naturel n'est, en effet, pas assez riche pour constituer une personnalité divine dans sa plénitude. C'est une *seule* impression, à l'exclusion de toute autre, qui fait d'un objet naturel ordinaire un objet excitatif. L'orage, la source, le soleil, la lune ne peuvent agir que d'une seule manière. Si l'objet acquiert ainsi une moralité, cette moralité est assez réduite et même très indigente. Elle pourrait bien former un élément *parmi d'autres* dans la complexité d'une personnalité constituée, mais à elle seule elle ne saurait réaliser cette personnalité.

Nous nommons personnalité un complexus de tendances *diverses* contenues et dirigées par un principe unique. Chez l'objet naturel, l'unité existe bien, mais la diversité de tendances fait défaut. Ainsi l'unité n'a pas de matière à former, elle ne peut imposer à rien son œuvre d'unification. La personnalité est comme une pyramide dont la base consiste dans l'ensemble confus des tendances et dont le sommet est fait d'un principe qui domine ces tendances et leur donne une même direction. Or, l'objet naturel est simple au point qu'on ne le comparerait pas à une pyramide, mais à un point ou tout au plus à une ligne. Il serait un sommet sans pyramide.

Cette pauvreté de l'objet excitatif est donc une autre raison pour laquelle la notion de dieux personnels semble faire défaut au fur et à mesure que nous remontons vers des âges et des états primitifs. Et si à des époques plus avancées l'homme connaît et adore des dieux personnels, ces concepts doivent avoir leur origine ailleurs que dans les objets excitatifs auxquels ils doivent leur *existence*.

On ne peut expliquer l'origine de la notion de personnalité divine dans le domaine de la religion à objet naturel que par la tendance de l'homme à transporter dans les êtres et les choses l'idée de sa propre personnalité. Cette tendance à tout *personnifier* est un des signes capitaux de la mentalité primitive, et il serait fort étonnant, si la persévérance avec laquelle le primitif attribue la personnalité à toutes choses, s'était subitement arrêtée devant les objets religieux. L'existence de dieux personnels sera donc un cas spécial de la tendance à la personnification, qui caractérise dans une si large mesure aussi bien l'esprit des enfants que celui des sauvages. Ainsi les dieux issus d'objets naturels doivent leur personnalité à un procédé *qui, en lui-même, n'a rien de spécifiquement religieux*.

Comme la personnalité divine ne peut provenir directement de l'objet excitatif, et que la notion de la personnalité en général

ne peut avoir d'autre origine que dans la personnalité humaine, l'explication que nous venons de donner est la seule qui s'impose. Il se peut, dès lors, que certains objets aient été personnalisés *avant même* d'être devenus objets excitatifs, et que la personnalité de tels dieux soit le reflet direct d'objets excitatifs naturels personnalisés. Ainsi le dieu aurait été personnel dès le premier moment de son être. Mais, dans ce cas encore, la personnalité divine ne serait pas l'œuvre de l'objet en tant qu'objet excitatif.

En général, l'idée de dieux personnels se sera formée, achevée et accentuée au fur et à mesure que l'idée de la personnalité humaine gagnait en clarté. Dans un milieu très rudimentaire qui ignore théoriquement et pratiquement l'idée de la personnalité et où la conduite des individus se règle presque exclusivement selon les normes sociales ou collectives, la notion de dieux personnels a de la peine à naître. C'est peut-être le cas des tribus australiennes chez lesquelles Durkheim a cherché les principes de son système métaphysique. Sous ce rapport, ces tribus posséderaient, en effet, une religion naturaliste relativement pure, parce que le procédé de personnification ne s'est pas encore emparé de l'objet religieux.

Mais rien n'est plus naturel que de voir l'homme transporter sur ses dieux les propriétés personnelles qu'il s'attribue à lui-même, surtout quand la notion de sa propre personnalité est déjà devenue l'objet d'une réflexion élémentaire. Si, par exemple, les indigènes de l'Archipel indien divisent l'homme en trois parties : le corps, la substance vitale qui est le principe de la vie physique, et l'âme individuelle, la synthèse finissant avec la mort après laquelle ne subsiste que l'âme individuelle, il serait bien étonnant que les dieux n'aient pas profité d'un pareil progrès de la pensée.

A ce degré de l'évolution, le plan général de la vie primitive demeure encore, mais un ensemble de notions d'un ordre

nouveau s'y superpose. La mystique naturaliste due à l'impersonnalisme n'a pas disparu, mais une mystique d'un ordre religieux plus élevé commence à se manifester.

* * *

Malgré ses limites, l'objet naturaliste peut exercer une grande influence sur l'évolution de la *personnalité humaine*. Certes, il ne peut communiquer aux fidèles un principe constitutif de personnalité morale, et le sentiment moral doit se développer sans le concours direct de la religion. Mais cela ne veut pas dire que l'être humain ne tire rien du contact avec l'objet religieux.

Dans ce contact, l'homme primitif fait une expérience particulière, il fait *l'expérience religieuse*, expérience qui consiste dans l'exaltation de son état physico-psychique, et qui est, comme nous avons dit, une expérience de puissance. C'est parce que le barbare, au moment du culte, se sent pénétré de forces extraordinaires, qu'il considère le culte comme opérant.

L'exaltation barbare doit nous apparaître comme une attitude confuse et chaotique, comme une sorte de trouble profond ou un « délire ». C'est l'aspect indistinct de l'émotion, au point de vue moral, qui nous donne cette impression. Mais, pour être chaotique et sans forme précise, cette émotion cultuelle n'en est pas moins un fait décisif.

Il est impossible que l'émotion s'apaise sans laisser aucune trace. Le fait même que le culte est répété, prouve qu'il a produit des effets. Les lois les plus sévères n'auraient pas pu conserver pendant des âges une institution entièrement stérile. Le culte doit laisser au moins le souvenir du bien-être éprouvé et le désir d'éprouver ce bien-être de nouveau.

Il est important de remarquer que le culte, par sa seule répétition déjà, doit aboutir à intensifier chez les adorateurs l'être individuel. Quelque amorphe que soit l'exaltation reli-

gieuse, elle n'en est pas moins l'exaltation des forces intimes qui appartiennent à chacun *personnellement*.

Si les hommes naissaient absolument semblables les uns aux autres, pour ce qui est de leurs dispositions intérieures, toutes les émotions auraient, elles aussi, un caractère identique et ne pourraient accentuer la différence *individuelle* des êtres humains. Mais nulle part la nature ne se répète et l'évolution des êtres et des choses contribue encore à augmenter la dissimilitude des individus. Parmi les facteurs qui opèrent dans ce sens, la religion occupe une place spéciale. Sous la monotonie et la régularité des gestes qui caractérisent l'exercice de chaque *culte*, les individualités spirituelles doivent s'affirmer d'autant plus que la tendance *unificatrice* du culte primitif s'épuise entièrement dans l'accomplissement des gestes et des rites.

On peut dire que c'est là l'avantage du ritualisme pur, malgré le mépris que professent pour lui les spiritualistes religieux. Si, par malheur, une religion éthique s'était imposée déjà à des âmes primitives, elle aurait formé toutes ces *âmes* dans une même direction, et l'éclosion des forces individuelles n'eût pas pu avoir lieu avec l'intensité nécessaire. Mais le caractère presque exclusivement rituel et — au point de vue d'une moralité avancée — neutre de la religion primitive, livrait l'âme des fidèles au jeu de ses *propres* mouvements spontanés, sans les mouler dans des cadres préétablis. Les germes individuels ont pu se développer et finalement éclore dans la sphère consciente. Nous ne disons pas que ce processus se soit réalisé partout, dans n'importe quel milieu barbare et au sein de n'importe quelle mentalité. Nous disons seulement qu'il pouvait se réaliser aisément dans des conditions favorables et dans une race particulièrement douée.

Nombreuses étaient d'ailleurs les occasions pour le primitif de s'engager dans ce chemin, et c'est en particulier la guerre qui paraît avoir joué ici un rôle considérable. Car, dans le monde barbare, il n'y a presque pas d'occasion qui puisse mieux mani-

fester les moindres particularités d'individualités différentes créées par la nature que la guerre. D'une moindre façon, la chasse peut agir dans le même sens. Aux moments du grand danger l'homme utilise, qu'il le veuille ou non, tous les trésors que la nature a mis à sa disposition. Qu'une discipline de fer régisse les mouvements et les pensées, on n'empêchera pas que l'un soit plus habile et l'autre moins, que l'un soit doué d'esprit d'initiative et que l'autre ne soit capable que d'obéissance passive, que l'un soit plus fort et l'autre plus faible.

Or, la guerre est, dans le monde barbare, un acte religieux, et des cérémonies religieuses la précèdent. Ainsi l'exaltation religieuse se transforme en exaltation guerrière, et cette exaltation guerrière se confondra avec la première et paraîtra son prolongement. Dans le contact avec l'objet religieux, le courageux intensifiera encore son courage. L'élan mystique prendra chez lui cette forme *spéciale*, et chez d'autres la vie intérieure s'épanouira dans d'autres directions, conformément aux tendances de leur propre nature. Il résulte de telles expériences *répétées* la formation de diverses habitudes psychiques, et ce sera particulièrement important pour la constitution de personnalités individuelles.

Si, grâce à sa répétition, l'expérience cultuelle crée dans les individus quelque chose comme une habitude psychique et, par là, un « caractère » humain, il est évident qu'elle forme dans l'homme un élément stable qui ne disparaîtra pas comme disparaît l'émotion cultuelle elle-même. Tandis que l'émotion cultuelle reste *dépendante* de l'objet, cette nouvelle attitude individuelle durable se détache de l'objet. Dès lors, elle isole son être et son existence de l'existence de l'objet, ainsi elle devient *libre* dans l'espace et dans le temps. Cette évolution nous semble la condition préalable de la formation du concept d'une *âme* humaine. Et, dans ce sens, l'âme peut bien être considérée comme issue de l'objet religieux.

On doit peut-être placer entre le premier et le dernier terme de cette évolution le rôle de l'extatique, personnage si important dans les religions barbares et dont le derviche est aujourd'hui le type le plus connu.

Or, le derviche porte la force religieuse avec lui partout où il va. Il présente un des types religieux dans lesquels la séparation de *l'émotion* religieuse par rapport à l'objet religieux s'est déjà accomplie. L'importance du derviche pour l'évolution religieuse a pu être à un moment donné immense, parce que de bonne heure le derviche rompait pratiquement avec la notion de divinité locale. A sa façon, il contribuait ainsi au développement de *l'universalisme* religieux, en même temps que le processus de l'individualisation de la religion faisait un pas en avant.

Ici encore, il apparaît certain que ce processus ne se serait même pas ébauché, si l'objet religieux naturel avait possédé une *individualité précise*. Une telle individualité eût étouffé dans son germe l'individualité humaine, encore faible et fragile. Si nous avons dit que l'objet naturel constitue une forte entrave pour l'évolution de l'esprit, nous devons maintenant ajouter que, sous un angle différent, cet objet est devenu, bien que d'une façon indirecte, une des causes principales de l'ascension de notre race vers des destinées supérieures. Par là, l'objet naturel a préparé le chemin aux grandes religions spirituelles et éthiques, lesquelles ne savent cependant plus rien de cet immense service, puisqu'elles se proposent comme un de leurs principaux buts de supprimer complètement cet objet religieux naturel.

L'âme barbare est susceptible d'être éthisée, et dans certains cas elle se laissera pénétrer par la conscience morale. Dans cette fusion, les notions métaphysiques élaborées par la raison primitive peuvent entrer comme troisième élément. Il naîtra alors un système théologique qu'on pourrait nommer un système de théologie naturelle. Le platonisme est l'exemple le plus sublime et le plus pur d'une telle théologie, parce qu'il combine une évolu-

tion d'origine naturaliste et barbare avec des idées métaphysiques et morales de provenance rationnelle.

* * *

La religion naturelle barbare prend son point de départ dans le monde ambiant, et là elle choisit forcément des objets *naturels*, ces objets étant les plus immédiats et les plus importants pour l'existence. Le sens pour les valeurs morales n'est pas encore suffisamment développé.

La religion naturelle barbare peut, à des degrés inférieurs, ignorer la notion de dieux personnels. Ajoutons qu'elle ignore aussi la notion d'une *pluralité* de dieux.

Non pas que la religion primitive soit monothéiste. Elle considère, au contraire, qu'il y a beaucoup d'objets divins. Toutefois, un objet *unique* préside à la vie religieuse des membres *d'un même groupe*, tandis que dans d'autres groupements, des objets différents ont su fixer l'émotion religieuse.

De pareils systèmes, nommés hénothéistes, constituent une sorte de monothéisme primitif.

Cependant, dans la pratique, une piété polythéiste finit par se développer sur cette base. A ce nouveau stade, nous trouvons les principes de la religion naturelle primitive, et l'on peut considérer le polythéisme comme la deuxième forme de cette religion.

En réalité, le polythéisme n'est pas une religion unique, telle, par exemple, la religion chrétienne ou mahométane, mais un *ensemble de croyances différentes*. Chaque dieu est chef d'un système particulier *qui pourrait exister à lui seul et qui, à un moment donné, a effectivement existé seul.*

Car chaque dieu possède un caractère spécial et des fonctions spéciales. Cela prouve qu'il est issu d'un objet excitatif *particulier*. Au moment de sa naissance, cet objet a dû agir *seul* sur l'esprit de quelques fidèles qui n'avaient nullement besoin de connaître les autres divinités. L'histoire des religions montre

d'ailleurs que tout dieu, avant de faire partie d'un panthéon, a été un démon local. Il résulte encore des recherches pénétrantes et trop oubliées d'Usener[1], qu'en dépit de transformations importantes et nombreuses, le souvenir de l'origine des dieux s'est conservé dans leurs noms mêmes.

S'il en est ainsi, le polythéisme apparaît, en effet, comme une *coordination de religions diverses*, dont chacune a pu garder une indépendance relative, importance qui se montre surtout dans le fait que tel fidèle peut préférer tel dieu et que les dieux peuvent se contrecarrer les uns les autres dans leurs efforts.

Le polythéisme n'est donc pas une religion syncrétique. Dans la religion syncrétique, il y a fusion et non adjonction de plusieurs cultes. La religion syncrétique est une religion bâtie d'après un seul et même principe, tout en procédant d'une multitude de croyances. La religion polythéiste n'atteint pas cette unité de principe, elle reste un système de religions *composé*, où chaque religion se meut avec une certaine liberté *et a conservé son propre principe.*

Il est naturel que des facteurs culturels, économiques et politiques aussi bien que la réflexion philosophique aient contribué à faire sortir l'homme de la conception hénothéiste et à le faire évoluer dans le sens du polythéisme. Des traités entre plusieurs groupes, des migrations, la réflexion sur la diversité des phénomènes, l'élargissement de l'horizon humain en un mot, devaient rompre la conception originelle. Mais c'étaient surtout des facteurs religieux qui ont opéré ainsi et sans lesquels le polythéisme ne saurait exister.

C'est que la pluralité des dieux devient *religieusement* nécessaire, dès que les fonctions de tel dieu particulier restent confinées dans un domaine *limité*. Et il en est nécessairement ainsi, car l'objet excitatif, en déterminant la nature du dieu, lui

---

[1] Usener, Götternamen, 1896.

impose son propre être *limité*. Il empêche ainsi le dieu de devenir une divinité *universelle*.

Certainement, la notion divine peut s'élargir, et le dieu de la foudre et du tonnerre a pu devenir le père des dieux et des hommes, seulement il ne l'est pas devenu tout de suite, et, avant qu'il ne le soit devenu, d'autres objets excitatifs ont eu le temps d'agir sur l'âme humaine et d'autres dieux se sont formés, dieux qui ne se résignent pas à disparaître, si à un moment avancé de l'évolution le dieu de la foudre et du tonnerre acquiert un caractère plus universel. Il est, en outre, compréhensible que ce dieu garde toujours ses fonctions primitives.

Les limites d'un dieu rivé à un objet excitatif limité lui-même, apparaissent avec une clarté plus grande au fur et à mesure que s'élargit l'horizon humain. L'homme découvre des données et subit le choc d'événements qui n'entrent dans la conception d'aucun dieu déjà existant. Une partie de ces données et de ces événements pourront donc former des objets excitatifs *nouveaux*. Des dieux nouveaux prennent naissance. Ainsi un dieu primitif lié à une montagne sauvage ne devient que très difficilement et à la suite de circonstances exceptionnelles le dieu de paysans et de vignerons. En général, il laissera un autre dieu prendre place à ses côtés dans l'adoration des fidèles.

Ce procédé, une fois amorcé, doit se prolonger *à l'infini*. C'est dire que les dieux se multiplient en séries diverses. Et cela ne fait que continuer d'une façon logique et rectiligne l'évolution religieuse antérieure.

C'est dans cette faculté et cette *nécessité* de s'amplifier que réside une des principales richesses de toute religion polythéiste, voire une de ses incontestables *supériorités*. Le polythéisme donne l'impression de très grande souplesse et il possède une étonnante faculté d'adaptation aux circonstances et aux nécessités religieuses nouvelles. En même temps, il s'assure une modernité quasiment éternelle et une jeunesse inépuisable, parce qu'il donne

satisfaction à des besoins nombreux, au fur et à mesure qu'ils se montrent. Si cet avantage n'a pas pu assurer au polythéisme un rôle universel et une durée illimitée, il est toutefois resté assez tenace pour agir encore au sein de milieux religieux passés à des formes religieuses monothéistes. Là, une sorte de nostalgie polythéiste s'est souvent manifestée, créant au sein des religions supérieures comme un pullulement d'être célestes pouvant devenir objets de véritables cultes secondaires.

* * *

Après avoir passé par le stade primitif et polythéiste, l'objet naturel réapparaît dans la *théologie naturelle proprement dite*, et c'est là qu'il commence à avoir pour nous tout son intérêt.

Il y a eu dans la pensée religieuse occidentale deux théologies naturelles d'une importance et d'une portée égales, le système de Platon et celui de Spinoza, et il y a eu un énoncé à la fois philosophique et esthétique des mêmes tendances dans la poésie de Gœthe.

Le système de Platon et celui de Spinoza nous montrent la place et la destinée de l'objet naturel, quand cet objet entre dans une des formes typiques s'offrant à la piété naturelle sous l'action de l'esprit *pensant*.

Le platonisme est établi sur une tradition polythéiste, avec une conception de l'univers conforme à l'état d'esprit polythéiste ; le spinozisme est basé sur la notion moderne du *Cosmos*, qui a remplacé l'ancienne idée de la réalité.

On pourrait citer, à côté de ces grands systèmes, d'autres systèmes moins importants, depuis les stoïciens, Plotin, Giordano Bruno, jusqu'à Haeckel.

On a l'habitude de nommer théologie naturelle une tendance de la théologie chrétienne qui s'efforce d'élaborer certaines vérités religieuses par le moyen de la raison, sans recourir à la révélation divine.

Le nom de théologie naturelle n'a pas été choisi, parce que

la pensée religieuse tourne autour d'un *objet* naturel, mais parce que les moyens dont elle use sont donnés par la *nature* humaine et sont, par conséquent, à la disposition de tout le monde. Aux yeux de ses fondateurs, cette théologie naturelle ne constituait d'ailleurs nullement la clef de voûte de l'édifice théologique, mais formait plutôt le fondement de cette théologie posé par la raison humaine.

On sera cependant obligé d'élargir la notion d'une théologie naturelle. La pensée religieuse ne réfléchit pas seulement avec les moyens de la raison sur un objet de provenance surnaturelle, mais il existe de puissants systèmes où la pensée rationnelle travaille sur un *objet purement naturel* et dont, par définition, toute révélation se trouve exclue. La philosophie de Spinoza présente l'exemple le plus célèbre d'une telle pensée religieuse, pensée dont on ne peut nier le caractère *théologique*. Et le spinozisme est une théologie naturelle beaucoup plus que la partie de la philosophie chrétienne qui porte généralement ce nom. Le spinozisme est une théologie naturelle plus complète et plus logique, parce que non seulement son effort se fait avec des moyens naturels, mais parce qu'il vise encore un *objet* naturel, à savoir la « Nature » même.

Platon connaissait la religion naturelle sous une forme déjà épurée par les mystères orphiques. Le délire sauvage des cultes primitifs avait fait place à une sorte d'élévation plus sublime de l'âme vers le pur idéal.

L'évolution du sentiment moral et du sens esthétique, l'affinement plus grand de la civilisation avaient adouci le caractère barbare de la religion traditionnelle. Et pourtant, l'ancien fond demeurait encore. Certes, les efforts entrepris dès le VI^{e} siècle en vue d'éthiser la piété n'avaient pas été sans résultat, mais ils ne pouvaient faire sortir cette piété du plan naturaliste. Ils lui imposaient seulement une direction quelque peu différente dans ce plan même.

Dans ces conditions, l'élaboration d'une pensée philosophique d'une haute valeur devait créer à la religion naturelle une situation nouvelle.

Comme toujours, le premier résultat de la pensée rationaliste était un nivellement des choses naturelles et la rupture radicale avec la conception hiérarchique chère à la mentalité primitive.

La raison comprend l'ensemble des données concrètes dans le concept de la *Nature*, que le mot soit prononcé ou non. Après avoir formé ce concept, elle l'applique à la diversité des phénomènes et leur impose ainsi une uniformité qu'en fait ils n'ont peut-être pas. Aux éléments réfractaires à cette tentative, la raison ne conteste pas seulement le droit à l'existence, elle conteste leur réalité même. Elle les refoule dans le monde chimérique des songes, des mythes, de l'imagination, de la poésie. Dans ce travail, elle ne s'arrête point devant la notion de vie où l'hétérogénéité ne semble pas devoir se laisser supprimer, et elle s'efforce de faire rentrer la vie dans le mouvement général des choses inanimées. De cette façon, la vie devient une forme spéciale de la mort due à une synthèse d'éléments sans vie. Suivant l'époque et l'état général de l'esprit, l'exécution de ce plan présente des aspects différents. Le *principe*, cependant, ne souffre aucune exception.

Dans tous les cas, la thèse principale de la religion naturelle et la condition de cette religion se retrouvaient dès les débuts de l'évolution rationaliste. Aucun fait ni aucun objet ne sauraient plus dépasser le niveau ordinaire d'une nature devenue partout identique à elle-même pour son fond.

On forcera donc l'objet religieux naturel à se défaire de ses dignités, à descendre de la sphère religieuse et à reprendre son rang parmi les autres objets de la nature. *C'est dire qu'il n'y aura plus, à l'intérieur de la nature, d'objets religieux du tout.* Il ne sera plus permis d'attribuer à telle source ou à tel arbre

des qualités supérieures aux qualités des autres sources et des autres arbres qui peuvent exister dans le monde. La vertu intérieure des choses sera partout la même. Ainsi, avant de proclamer l'égalité des hommes, le rationalisme proclame l'égalité des choses.

De ce fait, la situation de l'objet religieux naturel change profondément. Le *divin* est expulsé de la nature. C'est la fin de la religion barbare qui se meurt faute d'objet. *Ce n'est pas la fin de la religion naturelle.* Un autre objet naturel est entrevu et se met à la place du premier.

Evidemment, la fin de la religion barbare aurait pu signifier la fin de la religion *en général.* Certains penseurs grecs ont abouti à ce résultat. Il restait cependant la solution de la théologie naturelle.

Le principe de cette théologie est bien simple. Hors d'état de désigner parmi les phénomènes de la nature un phénomène unique pour en faire un objet divin, forcé de voir dans la nature un ensemble immense dont toutes les parties ont la même qualité fondamentale, le sentiment religieux, s'il ne veut se perdre, *prend comme objet excitatif cet ensemble immense nommé nature.*

Le sentiment religieux *accepte* résolument le résultat de la transformation que l'esprit rationaliste a fait subir au monde des choses, et ce résultat devient *objet religieux.* Tel est le point de départ de la religion au sein de la théologie naturelle. Ainsi s'expliquent à la fois la pensée de Platon, celle de Spinoza et la poésie de Gœthe.

Ce n'est pas Socrate qui avait ici montré le chemin à Platon. Le fait de s'être résolument avancé dans cette voie était-il dû, comme le pensait Nietzsche, à une faiblesse congénitale de la nature de Platon, qui ne se sentait pas assez forte pour supporter la solitude métaphysique où la mort des dieux a toujours jeté les grands négateurs ? Etait-ce simplement sous l'influence de la tradition, dont le poids formidable pèse toujours sur notre

esprit et sur notre cœur, ou peut-être le résultat d'une sorte de nostalgie humaine cachée dans le fond de nos âmes et qui nous annoncerait des destinées supérieures ? Quoi qu'il en soit, Platon créait le premier une pensée religieuse de grande envergure et d'un charme encore plus grand, et cette pensée visait un objet religieux *naturel*.

C'est la notion des idées qui devait relier l'une à l'autre les deux mentalités qui étaient en Platon, la mentalité du logicien et du penseur et la mentalité d'une âme religieuse tourmentée par le désir de communier avec des dieux. Au fond, la notion de l'idée avait une signification purement logique. Elle ne perdait pas pour cela contact avec le monde des choses. Les idées expriment les choses dans leur nature essentielle ; elles sont les notions abstraites de cette nature. Le monde des idées se superposait ainsi au monde des choses comme une espèce de *seconde nature* à la fois abstraite et idéale. Le démiurge, en créant le monde des choses, avait pris comme modèle le monde des idées.

La *création d'une nature nouvelle* apparaît ainsi comme premier résultat du platonisme. Le second mérite de cette pensée, c'est *d'avoir fait de cette nouvelle nature un objet religieux*.

Se trouvant dans l'impossibilité de diviniser, à l'instar des barbares, un objet isolé du monde réel, dans l'impossibilité de se contenter d'un matérialisme théorique et pratique, dans l'impossibilité enfin d'avoir une conception du monde matériel en tant qu'ensemble harmonieux, idéal et total, Platon élevait dans la sphère des dieux la nature tout entière, *du moins la nature en tant qu'elle est condensée dans les idées, la nature idéale*.

Nous sommes là devant un *naturalisme religieux* des plus intéressants et des plus particuliers. Aux yeux de beaucoup de spectateurs éblouis et entraînés par le charme des grands dialogues de Platon, le principe idéaliste cache la tendance naturaliste de cette brillante religiosité. Cette tendance est pourtant foncière et même très prononcée, et elle domine le système

d'une façon absolue. Les souvenirs mythiques qu'un grand passé avait légués à Platon, renforçaient encore cette tendance.

Le service que Platon a rendu à la religion ne peut être apprécié trop haut. Platon a fait durer cette religion. Sans lui, elle aurait disparu à mesure que l'esprit grec s'initiait davantage à la pensée rationnelle. Grâce à la philosophie de Platon, les dispositions psychiques créées par la religion naturelle pendant des âges pouvaient se maintenir et même s'approfondir dans l'âme d'une élite *intellectuelle*. Platon remplissait ainsi bien le rôle d'un grand théologien qui doit s'efforcer de conserver dans un monde changé et changeant le patrimoine religieux des ancêtres. Le travail théologique s'exerce sur l'objet religieux pour le mouler, sans lui faire perdre son caractère originel, dans les formes d'une intelligence scientifique. La grandeur de Platon est d'avoir réussi à allier les éléments principaux et indispensables de la religion naturelle avec les meilleures tendances du rationalisme grec.

La nature nouvelle et idéale constituée par le monde des idées ne souffre pas des imperfections dont souffre la sphère des choses matérielles, et elle en est quand même la répétition. Avec cela, elle présente un seul aspect et ne possède qu'une seule qualité. La diversité des choses et des aspects qui règne parmi les choses concrètes et y rend impossible toute concentration, a disparu de la réalité *idéale*. Le regard du penseur, tout en se trouvant devant une multitude, n'y voit aucune variété *hétérogène*.

Par le fait d'avoir transformé une notion primitivement logique en notion religieuse, Platon a certainement dépassé ou abandonné la pensée de Socrate. Il s'est même éloigné de l'attitude religieuse de Socrate. Ce passage de la logique à la théologie restera un des actes les plus curieux et des plus fascinants de l'histoire de la philosophie et de l'histoire de la piété naturelle.

Le réalisme avec lequel Platon attribuait aux formations de la raison logique une existence tout à fait analogue à l'existence

des choses, était d'ailleurs indispensable à l'élaboration de sa spéculation religieuse, car c'est ainsi seulement que les idées pouvaient vraiment *répéter* la nature d'ici-bas, et que la religion devenait une religion à objet *naturel*. On dira avec raison que la destinée de la religion platonicienne dépendait de cette notion de *l'existence* dont le penseur douait ses idées, et c'est là, en effet, l'élément historique par excellence du platonisme, parce que cette conception de l'existence ne pouvait jaillir que dans un esprit grec.

L'homogénéité que la raison introduit dans le fondement des choses, signifie, en dernière analyse, la *stabilité absolue* du fond de la réalité. Et une pareille stabilité sera le premier signe caractéristique du monde des idées. Pour la conception platonicienne, ce terme est synonyme d'*absoluité* et de *dignité absolue*. Dans cette notion de la stabilité se concentre *l'idée de la force*, et c'est ainsi qu'elle fera partie du monde supérieur.

Tout naturellement, le procédé religieux s'achève par la communication de cette force spéciale à l'homme contemplateur des idées, et c'est justement cette communication qui montre clairement le caractère spécifique du système. Le saint, dans cette religion, possédera la stabilité de l'âme. Figé dans l'immuabilité de son esprit, il regardera le mouvement des choses, qu'il lui porte bonheur ou malheur. Ainsi se formera l'idéal du sage, du véritable *saint* de la religion philosophique grecque et qui révèle le sens intime de cette religion.

Après cela, il importe assez peu que Platon n'ait plus formé sa notion de Dieu avec toute la netteté que nous aimerions lui trouver. Le branle a été donné à un mouvement partant de la conception des idées et tendant dans la direction d'un Dieu unique solidaire du monde des idées et seul donnant à ce monde la plénitude *religieuse*.

Le motif platonicien d'une religion philosophique naturelle avec un objet naturel relevant de la pensée rationnelle, une fois introduit dans l'évolution philosophique et religieuse, la

théologie naturelle l'a inséré dans une variété de systèmes allant de Platon, à travers Aristote et les stoïciens, à Plotin, et l'on en trouve des traces jusque dans les conceptions chrétiennes. Mais, malgré cette variété, le fond *naturel* et le caractère général de cette piété devaient rester, en dépit des tendances dualistes ou monistes de ces théologies.

Il manquait du reste à la pensée grecque tout entière un élément important, que seulement la morale moderne devait apporter et sans lequel la théologie naturelle ne pouvait s'orienter vers un monisme conséquent. C'est le spinozisme qui nous a apporté cet élément.

* * *

La pensée spinoziste a pour but, elle aussi, de sauver la piété naturaliste en plaçant l'objet religieux naturel dans une situation nouvelle.

A l'opposé de la théologie de Platon, le spinozisme est hostile à tout dédoublement de la nature et affirme avec force le caractère *immanent* de la nature.

A l'époque de Spinoza, il eût été difficile de maintenir des conceptions dualistes dans une humanité gagnée par le « réalisme » moderne, trop souvent leurrée par des dogmes dualistes et assoiffée de vérités concrètes. La décision de ne se fier qu'aux révélations des sens n'était dictée ni par une méchanceté particulière, ni par un manque de sens religieux, mais simplement par le besoin de vérité.

Mais quelque légitimes que soient les motifs auxquels l'esprit moderne doit son existence, aucune puissance ne peut faire que l'observation *toute seule* puisse enfanter une *science* ou une *religion*. Elle nous met devant des objets ou des groupes d'objets *isolés*, elle ne nous présente *jamais* l'ensemble de la réalité.

Il est possible que nous puissions affirmer empiriquement l'existence de « *lois* ». Mais en tant qu'exprimant une notion

exclusivement empirique, ce terme ne s'applique qu'aux parties de l'univers observables, et non pas à la totalité universelle qui échappe à toute investigation.

Dans la plus favorable des hypothèses, la notion d'un univers unifié est un postulat scientifique ou un principe méthodologique de recherche, il n'est pas un *fait* dans le sens ordinaire du mot. *Exactement comme le monde platonicien des idées*, l'univers moderne existe grâce à l'effort de la pensée qui travaille sur des données concrètes.

C'est un double effort de la pensée qui a créé la notion moderne de l'univers : d'abord l'analyse des phénomènes qui décompose les données en une multitude d'éléments primitifs considérés comme homogènes, ensuite la synthèse de ces éléments opérée par l'action des lois et qui explique toutes les données jusqu'à l'ensemble des mouvements universels.

La notion de l'univers *ou du Cosmos* a ainsi un sens *scientifique*. Elle couronne l'effort de la raison qui va vers la découverte de l'homogénéité des faits et des lois naturelles. Cet effort réalisera ses fins dans la connaissance de la loi universelle, rêve plus ou moins avoué de tous les « scientifiques », cette loi résumant toutes les lois spéciales et régissant sur leur fonctionnement. La connaissance de cette loi nous donnerait la clef de l'univers.

La notion du Cosmos ainsi comprise est une notion *logique*, tout comme les idées de Platon étaient des concepts logiques. Comme l'idée platonicienne, l'idée du Cosmos indique à la fois ce qui est commun aux données variées de la sensibilité et ce qui est le fond *vrai* et *essentiel* de ces données. Ces deux procédés logiques, celui de l'abstraction et celui de l'idéation, ont ici encore collaboré à la formation d'une notion centrale et décisive. Ces deux opérations, en réalité différentes, devraient engendrer des concepts de nature et de signification différentes. Dans l'esprit moderne, elles ne s'en sont pas moins confondues pour aboutir à la notion du Cosmos.

C'est avant tout la notion de loi qui est devenue importante dans la notion moderne du Cosmos. En tant que cette idée veut être plus qu'une simple description de faits *qui se répètent*, elle se précise comme l'œuvre d'une abstraction et d'une idéation qui considèrent les données sous un angle dynamique. Le terme de *loi* comporte évidemment la notion d'une énergie et même d'une activité irrésistible.

L'idée de l'univers, en tant qu'idée d'une loi *suprême et générale*, serait la dernière notion dynamique à laquelle l'esprit puisse aspirer.

Cette idée est d'autant plus hypothétique que les lois spéciales, elles aussi, restent, en dernière analyse, des concepts singulièrement hardis, puisque l'observation ne nous montre nulle part des « *lois* », mais des *successions* régulières, dont nous ignorons au fond la nécessité, sans parler du caractère approximatif de chacune de nos connaissances concernant ces lois[1], caractère résultant de l'imperfection de nos moyens d'observation en ce qui concerne *l'infiniment petit*.

Si donc, au point de vue de la logique, la notion de loi est une notion peu claire, issue au surplus de l'union illégitime de deux opérations différentes, si elle est, au point de vue scientifique, une hypothèse, elle est, au point de vue du bon sens, une notion approximative. Pour ce qui est de l'idée de la loi universelle qui constitue l'unité profonde de la réalité, elle ne saurait être maintenue que si l'on se base sur une intuition qui, à travers la variété des données, peut s'emparer directement de l'unité fondamentale du réel.

Mais, quelle que soit la réponse qu'on donne à ces questions, il semble certain que par la notion de loi, et en particulier par la notion d'une loi universelle ou d'un « Cosmos », l'esprit moderne fait ce qu'a fait l'esprit humain *pensant* à toutes les époques : *il*

[1] C'est Emile Boutroux qui a mis le mieux en lumière ce caractère approximatif dans ses études sur la loi naturelle.

transcendantalise le monde strictement empirique. Qu'il le veuille ou non, il crée une *nouvelle transcendance* dont on peut soutenir la nécessité et la légitimité, mais qui n'en reste pas moins ce qu'elle est.

Par rapport au monde sensible, la notion de Cosmos constitue un surcroît de réalité. Elle donne à la notion de loi un caractère *absolu.*

Il est certain que, devant la réalité scientifique, le monde sensible devrait s'effacer comme un ensemble d'impressions subjectives et sans contrôle. Les impressions sensibles, en effet, finiraient par être des images dues à notre organisation particulière et sans valeur intrinsèque destinée à céder la place aux résultats de la réflexion savante, réflexion qui, tout en travaillant sur des données sensibles et prenant dans ces données son point d'appui, n'en a pas moins comme but de *corriger* ces images et, en fin de compte, d'épurer l'esprit.

Le monde scientifique, seul *vrai* monde, existe. En ce moment même il existe seul, à l'exclusion de tout autre que nous puissions imaginer. Et cette existence affirmée par l'esprit est d'autant plus étrange que nous ne voyons ni ne connaissons empiriquement ce monde scientifique. C'est là le triomphe suprême de la raison qui transforme en une réalité véritable des impressions subjectives. Ainsi, qu'on s'en rende compte ou non, le monisme se réalise par la simple négation du monde des sens en faveur du monde scientifique, du *Cosmos.* En tant que ce Cosmos existe seul, il est une réalité toujours présente ; en tant que nous ne possédons que des impressions sensibles, il forme l'idéal de notre connaissance et de nos recherches.

Le principe fondamental de la théologie naturelle *moderne* consiste à avoir fait de *cette* idée du Cosmos un objet excitatif et, ensuite, un objet religieux, but des émotions saintes. On a fait du Cosmos ce que Platon avait fait du monde des idées.

Le Cosmos et le monde des idées devaient leur *origine* à des préoccupations *extrareligieuses*.

La conception moderne du Cosmos implique d'ailleurs l'idée que le Cosmos, entité immense mais close, se suffirait à lui-même. C'était une raison de plus pour ajouter au Cosmos des attributions religieuses qui en faisaient un objet pleinement religieux. Et ces attributions s'ajoutaient directement et immédiatement à la notion du Cosmos et donnaient l'impression de *l'achever* et de la rendre *plus parfaite*. Des esprits, dont la ferveur religieuse était plus grande que la faculté d'analyse, estimaient que la substance religieuse, loin d'avoir été ajoutée au Cosmos, s'y trouvait impliquée dès le commencement. La pensée et la piété de savants comme Giordano Bruno en sont la preuve.

Dans tous les cas, au point de départ de cette conception religieuse, il y a la conviction fermement et dogmatiquement soutenue d'un monde éternel qui existe et dont nous faisons partie, d'un monde qui existe et n'a aucune signification en dehors de cette existence, dont rien ne découle logiquement — rien du fait de son existence, rien non plus du fait qu'il existe tel qu'il existe, — d'un monde qui ne contient ni de point fixe ni de révélation. Ce point fixe, c'est le monde entier. Et si l'on admet encore des termes religieux traditionnels, le monde entier est la révélation[1].

Il paraît toutefois que l'idée du Cosmos était moins apte à se hausser dans le plan religieux que ne l'était le monde platonicien des idées. Pour ce dernier, il n'existait aucune difficulté, car il se présentait avec toute la concrétité de choses. Et même, comme raccourci idéal du monde des choses, il apparaissait à l'imagination avec des couleurs plus fraîches que le monde sensible, car il était ce monde sensible *dans sa beauté parfaite*. Et bien que les idées aient été des notions logiques, c'était pour

[1] Voir Marie Luise Enkendorff, Kindschaft zur Welt. Jena, 1927.

l'émotion religieuse toujours le monde sensible qui était, en dernière analyse, cause de l'émotion religieuse.

La situation est assez différente pour la théologie du Cosmos. Pour cette théologie, le Cosmos et le monde réel sont une seule et même chose. D'autre part, dans la pratique, il ne saurait y avoir de distance assez grande pour les séparer.

Car tout élément sensible a disparu du Cosmos. Et comme la représentation, même théorique, ne peut se passer de souvenirs sensibles, aucune représentation du Cosmos n'est plus possible, *toute image en étant bannie.* Qu'y a-t-il encore de commun entre le monde sensible et la réalité établie scientifiquement ?

Nous sommes en présence d'une situation des plus singulières. Tout en étant force et énergie, le Cosmos scientifique se trouve hors d'état d'agir sur la sensibilité et, par conséquent, sur l'imagination humaines. Imposant à chaque moment sa loi à tout ce qui existe, une chose pourtant lui échappe : il ne peut ni fixer ni même attirer l'attention humaine. On ne pourrait trouver de concept religieusement plus stérile que la notion scientifique du Cosmos.

Pourtant, ce Cosmos devient pour la théologie naturelle moderne le lieu géométrique *unique* du divin. *Car il est la seule donnée réelle.* Rien ne saurait exister, ni comme chose ni comme pensée, que ce monde. Tout ce que nous sommes et tout ce que nous voyons, en fait partie.

En fait, aucune religion ne saurait vraiment trouver son point de départ dans cette notion. Et cependant, plusieurs systèmes religieux ont choisi le Cosmos comme objet excitatif et ensuite comme objet religieux. Dès lors, il faut admettre que des émotions religieuses, *déjà formées* grâce à l'action d'autres objets, se sont attachées à cette notion, *ou* qu'une conception extra-scientifique et par là ascientifique du Cosmos a provoqué les émotions religieuses de certains esprits modernes.

Pour ce qui est de Spinoza, il paraît bien qu'une piété déjà

existante et se trouvant dans sa recherche d'un appui intellectuel s'est orientée dans le sens du Cosmos ou de la « Nature » pour y trouver son véritable objet. Dans le cas de Gœthe nous assistons à l'éclosion spontanée d'une religiosité *purement* naturaliste qui, pour ses expressions, choisit naïvement des termes courants de l'esprit scientifique de l'époque, sans cependant s'amalgamer réellement la science.

Spinoza, dont Renan a pu dire qu'il « a été, à son heure, celui qui a vu le plus profond en Dieu », vénérait en réalité *deux* divinités, dont la première était celle de ses ancêtres, et la seconde seulement la « Nature ». Pour comprendre cette position, il ne suffit pas de considérer ce que Spinoza expose et fait consciemment, mais encore il faut remarquer ce qu'il ne dit pas mais fait réellement.

Il est certain que le Dieu des ancêtres de Spinoza, le dieu juif, était et est encore une divinité *éthique*. La « Nature », de quel côté qu'on la considère, est *neutre* par rapport à toute valeur morale. Cette neutralité ne peut échapper à personne, et personne ne saurait intituler « Ethique » une théologie naturelle qui ne connaît vraiment d'autre objet que cette Nature. *Le seul titre* du grand ouvrage de Spinoza donne à penser que le célèbre philosophe a du moins deviné qu'il ne vise nulle part la « Nature » pure. Ne fût-ce que par le fait *d'attribuer à la divinité nouvelle des propriétés morales*, quel que soit le caractère particulier de ces propriétés, Spinoza s'écarte déjà de l'attitude d'un strict partisan de la théologie naturelle.

Et cela est encore plus sensible, quand nous passons de l'Ethique au Traité théologique et politique. L'auteur de ce traité s'efforce de démontrer *l'identité foncière* de la religion biblique et de la conception naturaliste. Cette identité doit s'affirmer dans la découverte de la véritable essence de la religion biblique. Or, un pareil effort serait incompréhensible si la théologie n'avait pas éprouvé auparavant la dualité réelle des termes à concilier.

Il montre, en même temps, combien le théologien restait attaché à ses deux formes de piété, sans cela la synthèse ou la conciliation n'auraient eu pour lui aucun intérêt.

Sous l'influence prédominante de la piété éthique dont il a été nourri dans sa jeunesse, le philosophe, au point de vue moderne, désire conserver dans son âme les deux valeurs. Au fur et à mesure que s'élaborait en lui sa *pensée*, Spinoza animait avec les forces de la *piété* lyrique de sa race un objet religieux dû au travail de la pensée contemporaine. Il animait avec la chaleur de la religion *biblique* l'objet naturel de la raison *moderne*. Combien souvent une telle synthèse ne s'est-elle pas opérée chez des Juifs modernes, qu'ils mettent leurs forces d'enthousiasme au service de la « Nature » ou d'un programme social auquel ils infusent quelque chose de leur vitalité *religieuse*. De là le caractère spécial de la dialectique des Juifs et leur manière, en quelque sorte scolastique, de présenter les problèmes. Une telle attitude ne se trouve d'ailleurs pas seulement chez les Juifs, mais chez quelques-uns des plus grands parmi nos modernes. Renan portait en lui une dualité analogue. C'est pour cela qu'il se sentait attiré vers Spinoza, comme l'avait été auparavant Schleiermacher.

Disons que Spinoza appartient à une catégorie de penseurs assez nombreuse à des époques où une religion ancienne et encore fortement enracinée dans les âmes voit surgir à côté d'elle une tendance religieuse et philosophique différente, capable de lui disputer l'hégémonie sur les esprits. Après avoir essayé de supplanter la rivale, l'ancienne religion cherche à l'attacher à sa propre destinée, et cela d'autant plus étroitement qu'elle compte parmi ses adhérents non seulement des croyants fidèles, mais encore des esprits curieux qui sympathisent avec la rivale.

Il est presque toujours impossible de reconstruire, les documents en main, les phases successives de l'évolution d'un homme comme Spinoza, parce que cette évolution s'est faite d'une façon souterraine et n'a pas trouvé d'expression dans les formules dis-

tinctes. Le penseur ne voit pas, la plupart du temps, la distance qui le sépare de la conception ancestrale. Il vit dans la conviction de n'avoir rien perdu *d'essentiel et de vraiment précieux* de la foi des pères, mais d'en avoir conservé l'essence et de l'avoir même purifiée des éléments hétérogènes. Ce n'est que par une considération de l'ensemble des documents et de l'esprit général du système que se découvrent les changements qui se sont produits dans l'âme d'un tel penseur.

Ainsi le « tractatus... » montre encore un Spinoza s'imaginant qu'il a gardé *intacte* la piété traditionnelle, tandis que dans l'« Ethique » s'exprime avec une grande énergie une foi nouvelle.

Il est toutefois certain que la « Nature » de l'Ethique possède des traits *moraux*, et cela constitue pour la notion moderne de la nature une parure étrangère à laquelle cette notion n'a aucun droit de prétendre. Aussi la pensée de Spinoza ne constitue-t-elle pas une théologie naturelle pure.

Spinoza est moins conséquent que des penseurs comme, par exemple, Giordano Bruno, bien qu'il leur soit supérieur par la manière dont il se sert d'un outillage scientifique perfectionné.

Ainsi, la théologie de Spinoza présente le caractère d'une théologie synthétique où l'objet naturel se voit enveloppé et par là altéré par la flamme d'une piété d'ordre différent. En considérant l'objet de la théologie de Spinoza, nous avons affaire à une théologie naturelle ; en considérant la piété de Spinoza, nous distinguons quelques traits caractéristiques de la piété biblique.

* * *

Il semble dès lors nécessaire d'étudier la religion naturelle moderne chez une personnalité qui n'a jamais *vraiment* connu l'influence *durable* d'une religion éthique, mais qui, dès la première heure de sa destinée religieuse, subissait le charme victorieux d'un objet naturel. C'est le cas de Gœthe.

On sait que *Gœthe* n'était nullement insensible à la puis-

sance spirituelle de la religion chrétienne. Dans sa vieillesse, il exalte encore la valeur de l'Evangile en des termes qu'un apologiste chrétien eût pu choisir.

Mais Gœthe ne s'est pas laissé déterminer *religieusement* par l'objet chrétien. Il est impossible de trouver dans sa vie aucun moment, où nous constations chez lui l'action *religieuse* de la prédication ou du culte chrétiens.

En cela, les souvenirs de jeunesse qu'évoquent chez Faust les chants mystérieux sont exacts. Faust n'accorde aucune *foi* au message de l'Evangile, il se rappelle seulement les émotions qui, dans sa jeunesse, se liaient à ce message. Ces émotions n'étaient pas dues au culte chrétien que Gœthe a fréquenté, mais au silence du dimanche, au son des cloches, aux courses à travers prés et forêts et aux prières faites *dans cette ambiance*. Excepté le passage concernant le miracle de Pâques et auquel Gœthe n'accorde aucun crédit, pas un mot ne mentionne, même à titre d'allusion, la puissance de valeurs ou de vérités spécifiquement chrétiennes. On constate, par contre, que Gœthe, après avoir quitté le temple chrétien, sort des agglomérations humaines pour être seul *dans la nature et avec la nature*. Et c'est là que jaillissent en lui les véritables émotions sacrées.

> Ein unbegreiflich holdes Sehnen
> Trieb mich, durch Wald und Wiesen hinzugehn,
> Und unter tausend heissen Tränen
> Fühlt ich in mir eine Welt entstehn.

Le passage n'est pas isolé. Les souvenirs que le vieillard dictait peu de temps avant sa mort nous laissent la même impression. Dans ces mémoires, il n'y a pas de *trace* d'une action quelconque des récits chrétiens sur l'âme de l'enfant ou de l'homme. La première fête de Noël dont Gœthe a gardé le souvenir ne l'a pas mis en contact avec l'objet chrétien. L'histoire des bergers et des anges, histoire d'une grande valeur esthétique, qui aurait pu fortement exciter l'imagination de l'enfant, n'est même pas

mentionnée. L'instruction religieuse transmettait quelques pauvres notions de catéchisme à l'enfant, qui a dû rester foncièrement indifférent.

Mais ce qui fait vibrer encore l'âme du vieillard, c'est le souvenir d'un théâtre de marionnettes. Ce souvenir s'identifie directement avec le souvenir du premier Noël.

Il faut, par contre et avant tout, rappeler le *culte curieux* que l'enfant a *inventé* et qui paraît bien lui avoir procuré les premières émotions religieuses. Il lui procurait un recueillement si parfait et un silence de l'âme si profond que deux clous fumants pouvaient, *devant ses yeux*, endommager sérieusement un précieux pupitre, sans même que le petit garçon en ait rien remarqué.

Un enfant qui n'a pas encore dix ans, élevé dans l'occident chrétien vers la fin du XVIII[e] siècle de l'ère chrétienne, imagine *de toutes pièces* et sans avoir pris conseil chez personne, un culte religieux. Pour ce culte, il n'emprunte *aucun* élément au culte *chrétien* qu'il connaissait pourtant très bien, et il lui donne un objet autre que l'objet chrétien, objet qu'il doit encore inventer. Qui ne dira pas que dans une telle invention *absolument spontanée* se manifeste un étrange génie *religieux ?*

La description de ce culte célébré par le petit Gœthe nous donne une clef qui nous permettra de comprendre et le sens de la vie de Gœthe et l'importance qu'a à l'époque moderne l'objet religieux *naturel.*

L'objet de ce culte fut un ensemble de pièces prises dans une collection de pierres et soigneusement étalées sur ledit pupitre. Quelques clous fumants placés plus haut devaient symboliser par leur fumée sans flamme les élans pieux de l'âme vers Dieu. Comme moment du culte, l'enfant avait choisi *le lever du soleil.* A peine l'astre était-il apparu au-dessus du faîte d'une maison voisine que Gœthe allumait les clous. « Le recueillement était profond ». Le même culte réussit encore mieux une seconde fois et l'enfant fut poussé à la répétition par un *vif désir.* Cepen-

dant, la mésaventure dont nous avons parlé intimida l'enfant, qui n'osa plus, dès lors, célébrer son culte.

Un trait ne peut échapper au lecteur attentif de ce petit récit contenu dans « Dichtung und Wahrheit ». Sans insister, Gœthe a écrit dans le texte cette phrase pleine d'une grande signification : « Tout le monde y voyait (dans l'autel) une collection d'objets naturels bien arrangés ; l'enfant, par contre, savait qu'il y avait plus que cela, mais il n'en disait rien. »

Cette phrase constitue peut-être le passage le plus intéressant du récit. L'objet qui pour l'un est *sacré*, laisse l'autre dans une *indifférence religieuse complète.*

C'est là la destinée de *tout objet religieux véritable.* Le Christ des chrétiens ne fait pas exception à cette règle. Le seul fidèle se sent lié à son objet religieux par des liens forts et mystérieux. Rien dans le récit de Gœthe ne prouve mieux *l'authenticité incontestable* de son expérience religieuse que cette phrase jetée légèrement sur le papier.

Un génie religieux vraiment producteur se manifeste en Gœthe dans ces moments solennels. Il ne l'a plus quitté jusqu'à sa mort. C'est ainsi qu'en 1832 seront prononcées, dans la conversation avec Eckermann, ces paroles mémorables :

« Questionné, s'il est conforme à ma nature d'adorer ou de vénérer le *Christ*, je dirais: parfaitement! Je fléchis devant lui mon genou, comme devant la révélation divine du principe de la plus sublime morale. Questionné, s'il est conforme à ma nature de vénérer le *soleil*, je dirais encore: parfaitement! Car le soleil est également une révélation du Très Haut. *Il est même la plus haute qui nous soit donné de remarquer à nous autres mortels.* J'adore en lui la lumière et la force génératrice de Dieu par lequel nous avons — et avec nous toutes les plantes et tous les animaux — la vie, le mouvement et l'être. »

Ces paroles sont la dernière manifestation du sentiment

religieux que nous possédions de la bouche de Gœthe. Elles expriment une religiosité plus large, mais identique dans le fond à celle que nous avons rencontrée chez l'enfant.

Il ne nous échappe pas que Gœthe reconnaissait expressément la valeur d'un objet religieux *exclusivement moral*, à savoir du Christ, devant lequel il est prêt à « fléchir le genou ». Que Gœthe ait compris dans son adoration le Christ, cela montre toute l'universalité du génie du grand poète. Cela montre que sa sensibilité était telle qu'il ne pouvait passer devant la figure du Christ sans être frappé par la *sainteté morale*. Cette sensibilité particulièrement aiguë a failli mettre Gœthe à deux reprises sur le sentier de la religion chrétienne, pour la première fois, lorsque la destinée lui fit rencontrer Mlle von Klettenberg, pour la seconde fois — dans une mesure moins grande — lorsqu'il entra en rapport avec Lavater.

Mais de telles *occasions manquées* prouvent d'autre part que la sensibilité de Gœthe, si elle n'était pas tout à fait indifférente aux impressions émanant de la sainteté morale, n'était cependant pas assez fine pour ces impressions. Autrement, elles l'auraient mené plus loin. Elle était, par contre, très fine pour des impressions émanant de la nature. Et c'est vers la nature que va le sentiment de Gœthe *avec une exclusivité pour ainsi dire absolue*.

Le passage cité des conversations avec Eckermann en est encore la démonstration. A côté de l'intensité du sentiment pour le soleil et de l'insistance avec laquelle Gœthe le développe, l'hommage rendu au Christ paraît presque conventionnel. Gœthe n'hésite pas à considérer le soleil comme *la plus haute* des révélations du Très Haut. Il met cette révélation du soleil au-dessus de la révélation du Christ. Le mythe solaire retrouve sa force et il dépasse le mythe chrétien.

C'est avec une franchise naïve que Gœthe s'exprime ainsi

et rejoint de cette façon le Dieu de sa jeunesse. Car pour donner à son premier culte la solennité nécessaire, n'avait-il pas attendu que le soleil se fût montré au faîte de la maison voisine?

La raison que Gœthe indique pour son jugement est assez caractéristique. Le soleil c'est la *lumière* et la *force génératrice* par lesquelles nous avons la vie, le mouvement et l'être, énumération dans laquelle aucune valeur proprement morale ne figure, aucune des valeurs pour lesquelles les adorateurs du Christ étaient prêts à *sacrifier* « la vie, le mouvement et l'être ».

Ainsi au commencement et à la fin de sa carrière, Gœthe n'a connu vraiment qu'un objet religieux *naturel*. Une partie de l'ancien paganisme qu'on aurait dit mort, ressuscitait dans cet homme du 18e siècle. Avec cela nous ne voyons pas quelle ligne droite aurait pu relier Gœthe aux lointains adorateurs du soleil. C'est là une renaissance païenne qui se faisait d'une manière spontanée et sans préparation historique, uniquement produite par le démon que Gœthe portait en lui.

Entre le culte de l'enfant et les paroles du vieillard prononcées en face de la mort, se placent d'autres manifestations et d'autres attitudes de Gœthe qui *précisent* son objet religieux. Partout Gœthe s'arrête devant des faits qui lui trahissent la lumière et la force *génératrice* du Très Haut.

La lumière douce de la lune inspire à Gœthe une poésie lyrique d'une haute portée religieuse, et le poète renouvelle dans le Westöstlicher Divan le mythe solaire. Le Weltgeist lui chante le concours harmonieux des *forces universelles*, grâce auxquelles il élabore en des efforts toujours jeunes l'immensité de la vie cosmique. Et Faust prononce devant Gretchen sa célèbre confession religieuse, la toute-présence et l'anonymat de Dieu se confondent avec la toute présence et l'anonymat de la force cosmique qui porte et conserve tous les êtres.

Notre habitude occidentale, créée par une longue tradition, de réserver le terme de religion à la religion chrétienne et à l'ado-

ration d'une divinité personnelle, nous fait parfois perdre de vue que Gœthe avant d'être un grand poète a possédé une âme naturellement religieuse. Et la religiosité de Gœthe avait un caractère tout original; elle n'a rien imité de ce qu'elle trouvait dans son entourage, mais s'est créé des formes et même une idéologie propres. Ainsi on doit placer Gœthe parmi les grandes personnalités religieuses, quelle que soit à nos yeux l'étrangeté de ce terme, quand il s'agit d'un homme qui pour sa conduite et pour sa pensée s'est montré si indifférent quant aux valeurs chrétiennes.

Si Gœthe avait paru dans un milieu barbare et à une époque primitive, il n'est pas douteux qu'il se fût directement adonné au culte du soleil. Si ce culte avait déjà existé, il l'aurait enrichi et intensifié, s'il n'avait pas encore existé, il l'aurait fondé. Son exemple nous montre mieux que toute recherche historique sur des âges reculés et des civilisations censées primitives et simples, comment *naît* une religion et comment un culte *commence*. En pleine époque moderne et presque contemporaine, Gœthe signifie une pareille naissance et un pareil commencement.

Sans doute, Gœthe, esprit moderne, ne pouvait *adorer* le soleil à la façon d'un primitif. Mais dans le fond de son âme en tant que cette âme était religieuse, il n'y avait pas de différence de *qualité* entre l'attitude du primitif et l'attitude du citoyen de Weimar. Evidemment, l'autel construit par l'enfant devait rester un épisode sans lendemain. De même le sens pour la nature était trop affiné pour qu'un objet *spécial* de la nature, même le soleil, ne pût absorber complètement l'attention de l'âme pieuse.

Comme l'idée du cosmos s'imposait à la raison scientifique, l'image de l'univers harmonieux s'imposait au sentiment esthétique. Si donc les impressions de la nature émanaient chaque fois d'un objet naturel *particulier*, c'était toujours le cosmos *dans sa totalité* qui se manifestait et pour l'esprit théorique et

pour le sens esthétique. Chaque objet et chaque fait, spécialement l'homme, devenaient ainsi des microcosmes, parce qu'ils portaient en eux l'ensemble des forces universelles. Et l'idée du cosmos se combinait avec l'idée *d'individualités spécifiques* se trouvant dans les phénomènes. L'idée de l'univers et l'idée de l'individu qui s'excluaient chez Spinoza s'appelaient mutuellement chez Gœthe[1].

Le travail scientifique avait imposé la notion de l'unité de l'univers. A ce point de vue encore le soleil devait être pour Gœthe un *fragment* de l'univers, fragment particulièrement éclatant, mais toujours un fragment.

Les grandes joies et les grandes souffrances que le chrétien fait remonter au Père de Jésus-Christ, découlent pour Gœthe de la réalité cosmique. C'est du reste le souvenir des promenades dominicales et des émotions pieuses qu'elles lui avaient données qui empêche Faust de se donner la mort. Et tout naturellement au lendemain de la terrible nuit le docteur refait une pareille promenade. A la fin de cette promenade Gœthe *rencontre son dieu, le soleil.* C'est en ce moment que Faust prononce un grand hymne en l'honneur du dieu et exprime en des termes définitifs la nostalgie triste et profonde de l'âme humaine qui voudrait suivre l'astre dans son envolée, *s'unir avec lui* dans une fusion mystique et avoir la paix en contemplant de sa hauteur le calme et la paix du monde étendus au-dessous de lui :

> Ich eile fort, ihr ew'ges Licht zu trinken,
> Vor mir den Tag und hinter mir die Nacht.

Après cette haute émotion seulement, Faust reçoit Méphistophélès qui n'est qu'un envoyé de Dieu.

---

[1] Voir à ce propos Georg Simmel, *Gœthe.* Leipzig, 1917. Le livre de Simmel n'a jusqu'ici été dépassé par aucune autre publication, même pas par le volume de Gundolf.

La crise de l'objet dans la religion à objet naturel.

La religion naturelle dans toutes ses formes souffre d'une crise immanente qui met sans cesse son existence en danger et en empêche le plein épanouissement. Cette crise est la crise de l'objet religieux naturel. Et ici nous voyons apparaître sous un jour nouveau la particularité et la nature de cet objet.

Pour le barbare, cette crise est la moins aiguë. Aussi longtemps que règne sur les hommes la mentalité barbare, toute l'existence humaine se plonge dans une atmosphère mystique qui en elle-même constitue déjà la forme primitive de la religion. Avec la fin de cet état d'esprit, la religion primitive paraît se transformer lentement et d'une manière inaperçue, et c'est là seulement qu'il peut être vraiment question d'un état de crise. Jusqu'à ce moment, la crise religieuse coïncide avec la crise de la *civilisation* primitive.

On peut vanter les avantages religieux du polythéisme dus à la souplesse et à la faculté d'adaptation de ce système. Mais on remarquera aussi que ces avantages comportent un grave danger, danger que montre précisément l'étude de l'objet religieux.

Comme toute formation individuelle et collective que nous rencontrons dans la vie humaine, le polythéisme tend vers son propre achèvement. Cette tendance a agi dès le début de la vie religieuse et a poussé la religion barbare dans la direction du polythéisme, parce que seulement une multitude de dieux pouvait répondre à la variété *grandissante* d'expériences dues elles-mêmes à la variété grandissante d'impressions génératrices de l'émotion sacrée.

C'est dire que plus la religion polythéiste voudra se perfectionner, plus elle amplifiera la notion de son objet et se formera un panthéon *toujours plus élargi.*

C'est là une des conséquences de la solidarité du dieu et de

son objet excitatif. Les limites de cet objet *dans l'espace* imposent au dieu une limitation *quantitative*, et cette limitation diminue la faculté d'action du dieu et établit une forme pour ses fonctions.

L'individualité du dieu contiendra ainsi toujours un élément quantitatif et elle sera de ce fait, comme Spinoza l'a bien vu, une « négation ».

Tout d'abord, l'objet naturel se trouve fixé à un endroit donné de l'espace. Il ne possède pas la pleine liberté de ses mouvements. Alors même que le dieu réussit à se défaire de ces entraves, le caractère *spatial* de son objet excitatif reste attaché à lui. Il se manifeste dans les restrictions imposées à *l'activité* divine, et cela par le fait que l'objet excitatif a créé la moralité du dieu. Dans le meilleur des cas, l'unité dynamique de l'objet naturel sera restreinte, parce qu'*en toute éventualité* des objets différents de l'objet excitatif en circonscrivent le domaine et peuvent devenir objets excitatifs à leur tour.

Des éléments quantitatifs président ainsi à la formation des notions religieuses constitutives de toute religion naturelle, ils y président d'une façon décisive.

Or, dans l'ordre de la quantité, l'idée de la perfection est solidaire de l'idée de *l'infiniment grand* que rien ne saurait plus dépasser. Aucune donnée ni aucun être ne peuvent être *quantitativement* parfaits, s'ils ne sont infiniment grands. Que l'idée de l'infiniment grand soit théoriquement concevable ou non, qu'elle soit utile pour certaines opérations de l'esprit humain ou non, elle est nécessaire pour la notion de la perfection quantitative.

Or, cette idée ainsi conçue ne saurait posséder aucune signification dans la religion, même pas dans la religion à objet naturel. Là, l'idée de l'infiniment grand exigerait un nombre infini de divinités. Un tel panthéon échapperait à l'imagination de tout fidèle. Ajoutons encore qu'une amplification de l'objet religieux dans le sens d'un pareil infini quantitatif exigerait de la part de l'humanité religieuse un effort également infini *dans*

le temps. C'est dire que cet effort ne se terminerait jamais et que, à chaque moment de son existence historique, l'objet religieux naturel ne cesserait d'être incomplet.

L'objet de la religion polythéiste ne pourra donc s'achever. Il ne le pourra pas plus que nos notions de la nature ne le peuvent. Ainsi l'objet restera au-dessous du plan absolu.

Tout dieu nouveau, qu'il soit emprunté à une religion étrangère ou qu'il doive son existence à un élan original, est caractérisé par la même imperfection foncière. Il résulte d'une évolution dont le point de départ est dans une image limitée, image à laquelle il reste fixé. Et la destinée religieuse du polythéisme se figure par une ligne brisée dont les sommets reliés entre eux donnent naissance à une ligne droite qui va en sens parallèle par rapport au plan de l'absolu, sans toucher ce plan nulle part.

La crise de l'objet de la religion polythéiste réside alors dans cette distance inévitable et éternelle entre l'absolu et l'objet religieux. On peut même considérer les religions polythéistes comme les religions les plus perverties, car elles orientent l'évolution de l'objet qui, ailleurs, tend vers le plan absolu, dans une dimension irrémédiablement fausse, et créent de cette façon à la religion des difficultés sans issue.

Il s'agit là d'une crise *essentiellement religieuse* et qui se produit en dehors de toute action destructive de la pensée et avant qu'une pareille action ait pu se manifester. Cette crise est aussi indépendante des différentes formes de l'évolution morale.

La crise présente du reste cet aspect curieux qu'elle ne menace aucunement la vie du système polythéiste, mais qu'elle fait, au contraire, *durer* ce système, puisque parmi les causes qui aboutissent à la multiplication des êtres divins, se trouve justement l'insuffisance des dieux déjà existants. On dirait donc que le polythéisme doit sa durée en partie à sa propre crise latente.

La ruine du polythéisme ne peut provenir que de l'action

d'objets religieux différents par leur nature des objets qui fondent les systèmes polythéistes. Ces nouveaux objets peuvent être à leur tour des objets naturels, ils peuvent être aussi des objets éthiques.

Ce furent deux mouvements religieux fort différents qui succédèrent au polythéisme antique : le monothéisme des philosophes et le monothéisme des chrétiens. Le monothéisme des philosophes était très tolérant pour la religion traditionnelle. Il essayait de se l'incorporer au moyen du symbole et de l'allégorie. Le monothéime des chrétiens, par contre, cherchait à écraser le polythéisme païen, non cependant sans évoluer lui-même dans la direction d'un polythéisme nouveau, polythéisme existant dans la pratique, tandis qu'il était catégoriquement nié par le dogme officiel.

Il est manifeste que les difficultés religieuses et philosophiques du polythéisme ont été surmontées dans les différents systèmes de théologie naturelle dont nous avons exposé les principes. Mais il paraît bien, d'autre part, qu'il y a, dans ces systèmes, une impuissance initiale ; sans cela on ne comprendrait pas qu'ils n'aient pas gagné un plus grand nombre d'adhérents. Comment se fait-il que dans un milieu disposé pour la piété naturaliste par une évolution plus que millénaire la théologie de Platon et de ses successeurs n'ait pas réussi à recruter plus d'adeptes et n'ait pu dépasser un cercle étroit d'initiés ?

Dira-t-on qu'en dehors de ce cercle personne ne pouvait comprendre les notions philosophiques sur lesquelles étaient basées les diverses spéculations de la pensée théologique naturelle ? Il doit y avoir à ce phénomène une autre explication et une raison plus grave, car des esprits philosophiques très profonds se sont détournés également et avec véhémence de la conception naturaliste de la religion pour demander à la pensée chrétienne l'art de vivre et de mourir.

C'est que la théologie naturelle, elle aussi, dans toutes ses formes, rencontre d'insurmontables difficultés. Et cela apparaît déjà dans le *platonisme*.

Ces difficultés n'ont pas leur origine dans les progrès de la connaissance *scientifique*. Certes, l'esprit scientifique se confinera de plus en plus dans des recherches empiriques et il concevra le principe empirique d'une manière assez étroite. De ce fait, il pourra ignorer, sinon considérer à priori comme inacceptables, les thèses du système spéculatif de Platon. Mais il ne saurait, d'autre part, réfuter scientifiquement les notions fondamentales de cette pensée puissante. *Aujourd'hui encore*, la notion platonicienne des idées reste philosophiquement défendable et est réellement défendue.

Plus un dualisme est rigoureux, plus il livre le monde des choses à l'investigation libre du savant, car il s'intéresse presque exclusivement aux données du monde transcendant. Mais il imposera de ce fait même au savant la nécessité et le devoir de se résigner à son investigation particulière, sans avoir la possibilité ou le droit d'émettre des jugements sur une réalité différente de la sienne.

C'est d'un autre côté que devait venir l'attaque contre la théologie naturelle de Platon. Et c'est là encore la question de l'objet qui explique la situation.

Création de la raison spéculative, ce schéma était à la merci de toute défaillance et de toute imperfection de la raison. Destiné à satisfaire une tendance religieuse, il ne pouvait échapper à l'épreuve du sentiment religieux même. Le sort d'une telle théologie ne dépend d'ailleurs pas de l'issue de discussions contradictoires, mais du témoignage d'une vitalité religieuse accrue ou diminuée par l'objet.

Dès lors, le problème se pose de la manière suivante :

Est-ce que la raison spéculative maintiendra le monde des

idées ? Est-ce que la vitalité religieuse engendrée par l'objet de cette théologie saurait subsister et même s'accroître, — la seule croissance étant ici le signe de vie ?

Pour répondre à la première question, rappelons que l'idée platonicienne, en dehors de la signification logique et religieuse, possède encore un sens qui relève de la philosophie de la nature. Le monde des idées représente l'univers matériel dans un état de condensation idéale ; et, ce qui est encore plus important, il révèle le sens profond du mouvement des choses, comme il engendre les élans les plus nobles de l'âme. Il est l'objet du désir de l'univers entier.

Le monde des idées constitue ainsi évidemment un fait analogue au surcroît de réalité caractéristique pour l'objet religieux. D'abord sans portée religieuse, ce surcroît entre aisément dans la sphère de la piété. Dans l'esprit de Platon, cette entrée s'est faite pour ainsi dire d'une manière inconsciente. Automatiquement, le monde des idées, *en tant que fait logique et religieux*, se substitue au monde des idées, *en tant qu'il résultait de la spéculation rationaliste*.

Si, dans le monde des idées, le monde sensible est présent par ce que le monde sensible a de plus profond et de plus essentiellement vrai, et si, en outre, les idées deviennent objet excitatif, il est certain que le dualisme établi *logiquement et métaphysiquement* ne saurait persister dans la même rigueur au point de vue religieux. Le monde des choses, dont la raison logique et métaphysique, son travail d'abstraction accompli, ne tient plus aucun compte, ne s'en trouve pas moins impliqué dans les idées devenues objet religieux, parce que la *raison religieuse*, s'il est permis d'employer ce terme, comporte la plénitude agissante de l'objet. Ainsi la théologie naturelle du type platonicien glisse insensiblement vers un *monisme* qui, pour être esthétique, n'en trahit pas moins un principe très net.

Il devient évident que la *religion* platonicienne reprend un

thème abandonné et même abhorré par la *philosophie* platonicienne. De cette façon, une contradiction intérieure s'installe dans la théologie naturelle, contradiction qui, tôt ou tard, devait se révéler dans toute sa gravité.

La situation de la théologie naturelle du platonisme s'aggrave encore du fait qu'elle ne repose sur aucune donnée immédiatement offerte à l'esprit par la *sensibilité*, mais sur une notion due à l'effort de la raison philosophique, et qui tient lieu d'une telle donnée. Que le monde des idées soit pour le métaphysicien un fait plus certain que l'existence d'aucun fait naturel, il n'en reste pas moins vrai que les idées ne se présentent pas comme se présente une donnée naturelle. Si donc la sensibilité matérielle — à tort ou à raison — finit par s'emparer d'une façon exclusive de la notion de la *vérité* humaine, la conception de Platon, comme toute conception religieuse, *quelle qu'elle* soit, perd la fixité et la solidité des objets « perçus ». Dans l'évolution de la philosophie européenne, l'idée platonicienne devait courir les plus grands dangers.

Certes, aucune donnée s'offrant à la perception sensible et considérée à cause de cela comme *certaine* ne mérite en réalité un tel crédit. La perception sensible, acte en apparence si simple, est un des procédés les plus complexes, et elle est loin d'être une connaissance directe et adéquate de la réalité, comme l'esprit vulgaire et sa prolongation, l'esprit de la science dite exacte, voudraient l'admettre.

Une telle considération critique n'ébranlera cependant pas la certitude *pratique* que les hommes mettent en général dans la connaissance des « choses ». Et les résultats de la pensée métaphysique seraient-ils à un point de vue absolu mille fois mieux établis que la connaissance des faits concrets, la vie intellectuelle et affective de la plupart des hommes n'en tournerait pas moins, ne fût-ce que pour une période plus ou moins longue, autour de cette connaissance.

Les esprits les plus spéculatifs et les plus dédaigneux de l'empirisme brutal doivent, d'ailleurs, tenir compte du fait que la certitude philosophique ordinaire doit cesser, dès qu'il ne s'agit plus d'un *principe de la pensée en général, mais de telle affirmation particulière.* Et alors on finit par s'apercevoir que la raison, de par sa nature, ne se contente définitivement d'aucune de ses créations, celles-ci une fois pleinement achevées. Elle s'en détourne ou elle les dépasse et, dans un grand nombre de cas, elle dévore avec une violence étonnante ses propres enfants. Elle fait cela probablement parce qu'elle possède l'intuition d'une vérité absolue hostile à toute vérité partielle; le fait mentionné n'en persiste pas moins, et, dans la pratique de la vie et de la pensée humaines, il est nécessaire d'en tenir compte.

L'objet de la pensée platonicienne devait rencontrer l'hostilité de la pensée humaine dans ses développements ultérieurs. Et l'on peut dire qu'en une très large mesure la religion platonicienne devait subir la loi du « progrès » de la philosophie et de l'esprit européens.

Il ne pouvait en être autrement. Toute pensée humaine, y compris la plus entièrement et la plus purement philosophique, a son point de départ dans des données qui elles-mêmes ne sont plus dues à la pensée, mais sont simplement posées. La réflexion du philosophe naît, quand la raison logique et autonome s'empare de ces données, les soumet à ses lois et les entraîne dans son propre mouvement.

Le platonisme, spécialement, jaillissait de la rencontre des lois universelles et générales de la raison avec le caractère unique et individuel des faits. Et, tout naturellement, la raison grecque, devenue fière et consciente d'elle-même, allait détruire dans la réalité ce caractère individuel et unique si étranger à sa propre nature.

Seulement, la raison, désireuse d'écarter ce qui n'est pas elle-même, se heurtera toujours à la résistance sourde, mais victo-

rieuse, des éléments dont elle cherche à s'emparer. Arrivée à la fin de son effort et contemplant le résultat de son travail, elle s'apercevra que ce résultat contient encore des éléments non rationalisés et que, par conséquent, il ne porte pas encore intégralement la marque de la raison.

De là son mécontentement, et l'attitude foncièrement sceptique et désabusée qu'adopte l'esprit humain après chaque période de spéculation rationaliste, où les prétendus résultats acquis ont dû, l'un après l'autre, céder la place à des espérances plus étendues qui ont été déçues à leur tour.

Dans cette attitude de la raison réside la principale cause de la crise de toute pensée et de toute théologie. Pour un système religieux qui a comme point de départ une *notion spéculative*, telle la religion platonicienne, la crise s'aggravera encore pour une autre cause.

Les données non rationnelles avec lesquelles travaille la spéculation, et qui entrent dans le résultat final, portent dans les grands systèmes le caractère personnel du philosophe créateur. Non pas que ce philosophe ait obéi dans le choix du point de départ à un motif arbitraire. C'était la particularité et la loi de sa personnalité, spécialement sa sensibilité particulière, qui le soumettaient à telle ou telle impression plutôt qu'à telle autre et lui imposaient telle synthèse plutôt que telle autre. L'esprit le plus capable et le plus vaste ne saurait embrasser la totalité des faits qui l'assaillent ; il choisit parmi ces faits suivant la structure de sa nature. Les observations qu'il relie ainsi et les synthèses rapides qu'il crée ne peuvent être autre chose que des intuitions dans beaucoup de cas brillantes, mais toujours d'ordre personnel.

Ces intuitions tirent une puissance considérable de la force suggestive du philosophe et du charme de son langage. Grâce à cette puissance, elles s'imposent pour un certain temps à l'admiration des disciples dont l'esprit ne dispose pas de ressources de sen-

sibilité assez grandes pour se créer à son tour des intuitions d'une valeur et d'une intensité égales. Mais elles doivent s'anémier au fur et à mesure que le génie producteur disparaît et s'éloigne dans le passé. Leur vitalité tient aux rapports spéciaux entre ce génie et l'univers *agissant*. Quand même le génie aurait résumé et représenté dans une perfection idéale l'esprit de toute une époque, il resterait que cet esprit subit des transformations multiples dans le cours d'une évolution plus longue. Privée alors du plein appui des esprits *vivants*, l'intuition s'affaiblit et l'existence de l'objet devient languissante. C'est là non seulement la destinée de toute idée philosophique, mais encore de toute idée religieuse qui prolonge une idée philosophique. La religion devient, dans ce cas, solidaire du sort de la spéculation métaphysique.

Le platonisme, en tant que religion et en tant que métaphysique, possédait une intuition très vaste et très profonde. C'était la conviction que le monde des choses n'est pas en réalité ce qu'il paraît être, et que les phénomènes ne sont pas ce comme quoi ils se présentent. Il faut pénétrer derrière l'écran des apparences pour découvrir l'essence des données.

L'œuvre et le charme de Platon a consisté à avoir élevé cette idée, d'abord intuitive et cachée dans plus d'un système grec antérieur, au rang d'une doctrine logique et à l'avoir exposée avec une grande magnificence.

Mais aucune doctrine, quelle que soit sa rigueur logique et la beauté de sa forme, ne peut se maintenir, si *l'intuition* fondamentale ne lui inspire pas *chaque jour* un souffle de vie nouvelle. L'intuition est l'âme de la doctrine. Si cette âme quitte le corps, elle ne laisse qu'un cadavre voué à la décomposition plus ou moins rapide.

Or, le moment vint où l'intuition platonicienne ne trouvait plus de personnalités où elle pût vraiment *revivre*, comme elle

avait vécu dans l'esprit de Platon lui-même. Ainsi, la doctrine de Platon perdait son âme, et ce ne fut que pour peu de temps que le christianisme put donner une nouvelle vertu intérieure à cette grande pensée.

Ajoutons à tous ces éléments de crise le dualisme théorique dans lequel la pensée de Platon a voulu canaliser la vie religieuse. Si une théologie dualiste est sans grand péril pour un objet religieux éthique, elle menace dans le fond de son existence un objet religieux d'ordre naturel.

L'action principale d'un pareil dualisme consistera toujours à séparer le monde religieux supérieur *de son support*, en donnant à ce monde une place et une nature à part et en le distinguant ainsi radicalement des choses d'ici-bas.

Or, c'est parmi ces choses que la religion a dû choisir son objet, et c'est de là qu'elle tire son caractère général, le caractère de l'objet excitatif déterminant, comme nous l'avons vu, la nature morale d'une divinité. Mais si, par suite d'un dualisme doctrinaire rigide, le monde des choses doit être expulsé du sanctuaire, la religion sera privée de ses sources vivantes.

La religion, en effet, ne *vit* dans les âmes que par la présence de l'objet, soit que cet objet soit réellement présent, soit qu'on l'évoque par le moyen de l'image. Or, comment opérer une telle présence, si le dualisme détruit l'objet primitif — et à plus forte raison son image — en le détériorant aux yeux des hommes ?

Car l'objet aussi bien que son image appartiennent au monde matériel dans lequel aucune valeur ne saurait être placée.

Une telle religion privée d'image cultuelle et privée d'objet peut être, dans le meilleur des cas, l'apanage d'une petite élite d'intellectuels pour lesquels des notions philosophiques tiennent lieu d'images concrètes. Ces notions étant inaccessibles aux masses populaires, ces masses se tourneront vers d'autres dieux. Et avec ces masses, la spontanéité émotionnelle indispensable

à toute religion s'en va du culte. C'est dire que le platonisme religieux formera tout au plus une secte, très distinguée, certes, mais d'une existence courte et précaire.

Que l'intuition fondamentale s'affaiblisse et que la raison logique s'en détourne, et nous nous trouvons dans une situation singulière. L'objet religieux, qui, au premier moment, s'est imposé d'une manière immédiate, se perd dans les lointains *et doit être recherché*. C'est alors que commence un nouvel effort de la pensée travaillant à la *démonstration théorique* de l'existence de l'objet. Dès lors, la situation est complètement renversée: A l'origine, l'objet était entouré d'une certitude absolue, son existence se confondant avec l'existence du fidèle même. Maintenant, cette certitude s'enfuit. Elle repose encore sur des opérations intellectuelles, et c'est de là que le fidèle doit attendre le salut.

Toute théologie du type platonicien finit par sentir la nécessité de preuves de «l'existence du Dieu». Et partout le sentiment de cette nécessité indique que la crise du système est arrivée à sa phase aiguë et que la certitude immédiate et *exclusivement religieuse* a disparu. La religion vivante est virtuellement arrivée au point mort, la pression continuelle de l'objet, sans laquelle aucune religion ne vit, faisant défaut. Sous ce rapport, l'effort de démontrer l'existence de Dieu apparaît comme un signe certain de scepticisme religieux, scepticisme réel, même lorsqu'il s'ignore.

Créer une doctrine dualiste, c'est affirmer deux réalités de nature et de valeur fort inégales. La réalité *inférieure* est une réalité concrète et dispose de tous les moyens d'action de la réalité concrète. Elle attire et force l'attention, et, comme l'existence de l'homme en dépend, elle est pratiquement tout. Au point de vue de l'idéal, cependant, elle n'est rien. La réalité supérieure, d'autre part, est, au point de vue de l'idéal, l'absolu, mais elle est loin de posséder la même puissance pour s'imposer. Et sa

plus grande faiblesse consiste dans le fait qu'elle ne possède pas d'existence. L'énergie de l'esprit doit la créer chaque jour de nouveau et la placer devant les yeux du cœur.

Le philosophe dualiste se trouve ainsi devant cette situation que la réalité *seule précieuse* est une réalité sans concrétité, tandis que le poids de la réalité concrète est énorme.

Il n'est alors pas étonnant que le monde transcendant, attaqué par le scepticisme théorique et sans grande efficacité pratique, reste inaccessible à l'âme de la foule et qu'il n'arrive même pas à retenir d'une façon durable la foi d'une élite.

La notion de l'existence, qui tout d'abord se répartissait sur deux réalités, quitte le monde idéal pour glisser d'une façon inaperçue mais fatale vers le monde concret auquel elle s'attache exclusivement. Raison de plus pour que la nécessité de démontrer l'existence de l'objet soit ressentie plus vivement.

Dans une telle situation, le principe de la philosophie criticiste, suivant lequel l'existence d'un objet religieux ne peut être démontrée, apparaît comme naturel. Ce principe, attaché au nom de Kant, n'était que l'expression philosophique d'un état religieux affaibli et ayant perdu la notion de la certitude. Il signifiait la fin de la *théologie naturelle*. Et la pensée de Kant était, comme on sait, poussée par autre chose qu'un simple intérêt théorique. Elle procédait d'un sentiment très puissant de la réalité. La conviction que l'objet religieux, tel qu'il se présentait dans les systèmes dualistes et naturels de l'époque kantienne et des époques antérieures, correspondait à un abandon de la réalité, inspirait vigoureusement les grands ouvrages critiques du penseur de Kœnigsberg. C'est, en effet, la considération du rapport de l'objet religieux et de la réalité qui nous montre la déchéance de toute religion naturelle dualiste dans le rationalisme européen antique et moderne. La philosophie platonicienne a atrophié et mutilé la réalité religieuse en croyant l'épurer. Ainsi les débuts de la théologie naturelle inauguraient déjà la crise de l'objet reli-

gieux naturel. On dirait que la théologie naturelle par sa seule existence constitue cette crise.

D'autre part, si avec les conceptions *monistes* l'objet religieux échappe aux difficultés qui l'oppriment dans le schéma dualiste, il entre dans une crise différente, mais non moins aiguë. Et nous arrivons à cette constatation impressionnante que l'objet naturel ne se trouve pas mieux dans une théologie moniste qu'il ne se trouvait dans une théologie dualiste.

Tant qu'on considère le *Comos* comme l'ensemble des *lois*, le terme a une signification précise.

Ce n'est cependant pas à *ce cosmos* que s'adresse le sentiment religieux.

L'ensemble des lois ou l'ordre universel est un concept sans aucune concrétité. Il n'y a pas d'individu humain qui puisse sentir l'action directe de cet ordre. On ne peut subir que l'action d'une donnée ou d'un fait particulier. Ajoutons que l'ordre universel est au surplus invisible, et l'on comprendra que le cosmos ne puisse émouvoir la sensibilité humaine et, par conséquent, ne puisse devenir ni objet religieux, ni objet excitatif.

Aussi dans le vaste domaine de la religion naturelle moniste on ne trouve pas le cosmos qui, *en réalité*, figure comme objet religieux, mais des données *spéciales et concrètes* qui doivent le symboliser.

Le sentiment religieux, pour s'éveiller, a d'ailleurs besoin de *fortes* impressions. Or, il est évident que la notion du Cosmos, notion uniquement intellectuelle, manque de cette vigueur irrésistible sans laquelle aucun objet excitatif ne s'impose.

Le Cosmos peut occuper une place centrale dans un système philosophique ou théologique, il ne le peut pas dans la religion *vécue*. Tout au plus, le sentiment religieux, *une fois créé*, peut-il se détacher des impressions premières pour se lancer à la poursuite d'images théoriques auxquelles l'imagination *esthétique* prête une vague existence. Dans la pratique de la religion vivante

la seule présence d'un objet concret et individuel peut engendrer les émotions pieuses. C'est dire que la religion naturelle moderne n'est pas du tout, en première ligne, une religion cosmique.

Si donc au point de vue de son dogme théorique la religion naturelle moniste n'a qu'*un* objet, elle en a beaucoup dans sa pratique.

Pour Spinoza, cet état de choses se cache derrière une terminologie des plus rigides et, en apparence, des plus sèches. Mais nous pouvons remarquer, comment chez ce penseur une tendance mystique déjà existante et nourrie à des sources très antiques s'allie à un ensemble de notions d'un caractère spécifiquement moderne[1] et leur impose sa marque spéciale. La « Nature » saisit la sensibilité de Spinoza non pas en tant qu'ordre brut, mais en tant que fait moral et esthétique qui présente l'idéal de la pureté et de la paix et l'idéal de la *puissance*. Or, cet idéal est un fait d'une concrétité et d'une individualité incontestables. Avec lui, une image *distincte* est créée, *et c'est cette image* qui agit à travers l'exposé aride d'une pensée qui semble évoluer sans passion et sans enthousiasme.

Ainsi la théologie de Spinoza révèle la crise de l'objet moniste par le seul fait qu'elle renonce à présenter l'idée théorique du Cosmos à l'émotion des fidèles, mais qu'elle pare cette idée de richesses athéoriques et irrationnelles.

La stérilité religieuse de la notion du Cosmos se montre manifestement chez Gœthe. Toute terminologie fixe et rigide est absente du langage de Gœthe. Le poète prend les mots comme ils lui viennent pour exprimer la plénitude d'un sentiment immédiat et spontané. C'est ainsi qu'il emploie bien des termes que Spinoza aurait employés aussi, mais en même temps il choisit

---

[1] Windelband fait ressortir avec raison que le mysticisme de Spinoza est *antérieur* à l'élaboration de son système philosophique. Voir *Kultur der Gegenwart.*, ed. Hinneberg. *Allgemeine Geschichte der Philosophie*. Leipzig, 1909, p. 435.

d'autres mots plus aptes à exprimer la religion cosmique dans ses fluctuations continuelles.

On remarque alors que le Cosmos se *concrétise et se symbolise* en des données *fort spéciales*, qui en réalité forment des fragments de l'univers et n'expriment que par un artifice du langage son essence entière.

Nous avons dit que le soleil excite d'une manière toute particulière la sensibilité religieuse de Gœthe, parce que le soleil symbolise la force créatrice de la divinité dont le Christ révèle, d'autre part, les qualités morales. A d'autres moments, c'est la lune qui impose une paix et une force de résignation nouvelles au cœur tourmenté.

Dans un certain sens, la religion naturelle moderne répète les motifs de l'ancien polythéisme pluraliste qui lui aussi s'adressait à des objets et des phénomènes inviduels et par là limités. Seulement elle n'admet pas ces limites, mais affirme hautement que des données, alors même qu'elles sont individuelles, n'en contiennent pas moins implicitement la totalité universelle.

Dans la pratique de la religion naturelle, cependant, on constate un flottement très accentué quant à la question de l'objet. Consciemment ou non, l'âme pieuse glisse le long de plusieurs objets divers, tels la mer, l'infini, le ciel étoilé, etc.

On voit donc que la principale crise de l'objet dans la religion moniste réside dans le fait que la notion *théorique* de cet objet est autre que la notion *pratique de la religion vécue.*

La crise sera d'autant plus aiguë que cette situation se produit dans une civilisation caractérisée par un développement exclusif des facultés *théoriques.*

Des nécessités particulières commandent dans une telle civilisation les rapports de toute vie émotionnelle avec la pensée théorique. Aucune tendance ne peut durer, du moins en principe, si elle ne se légitime devant l'autorité et les exigences de la raison théorique, soit qu'elle trouve son prolongement direct dans une

idée théorique, soit qu'elle se justifie d'une autre manière devant une théorie déjà établie.

Les parties de notre vie affective et émotionnelle qui ne trouvent pas une pareille justification, doivent disparaître ou végètent sans gloire. Et, s'il y a encore dans le monde moderne des disparités sérieuses entre les exigences théoriques et l'influence qu'exercent malgré tout sur les âmes certains principes irrationnels, en particulier les principes esthétiques et moraux, l'idéal de notre civilisation réclame la fin d'un tel état de choses et son remplacement par une « objectivité » absolue.

Combien, dans ces conditions, la crise de l'objet religieux doit être grave ! *Une correspondance entre la vie religieuse et l'idée théorique du Cosmos devient impossible.* Elle ne serait possible que si l'on pouvait compter sur de fortes impressions émanant *directement* du Cosmos ; mais cet espoir est vain.

Aussi longtemps que nous garderons notre organisation humaine, telle qu'elle est au point de vue physique, moral et intellectuel, le sens pour apercevoir directement le Cosmos, nous fera défaut. Nous n'en verrons jamais que des fragments. Et le passage de ces impressions fragmentaires à l'idée de la totalité universelle ne pourrait se faire que dans un plan différent de celui des expériences *religieuses.*

Il faudrait pour cela que la pensée scientifique démontrât en toute évidence la réalité de l'ordre universel et d'un enchaînement rigide des éléments formant la réalité entière. Mais, dans ce cas encore, le Cosmos serait le résultat d'un effort intellectuel et non pas une donnée immédiate de la perception accessible à tout le monde. Au point de vue religieux, la situation ne serait pas changée. Le dualisme entre pensée et sentiment persisterait.

La religion moniste sera donc loin d'avoir dans le monde moderne l'appui de la raison, comme le croyait un savant comme Ernst Haeckel et comme le croit encore Wilhelm Ostwald. Le rêve de Spinoza est irréalisable. La légitimation de la religion

moniste par la raison devait, aux yeux de ses fondateurs, constituer sa force et sa supériorité sur les religions traditionnelles. Mais les temps où l'on considérait le mouvement moniste comme un mouvement purement scientifique, et où l'on n'en remarquait pas le caractère métaphysique et religieux, sont bien finis dans notre Occident.

La crise, que nous décrivons jusqu'ici, n'a aucun rapport avec certaines doctrines contemporaines, telles les théologies d'un genre nouveau de Renouvier et de William James qui remplacent la conception d'un Cosmos un et harmonieux par l'idée d'un pluralisme radical et séparent les uns des autres les fragments de la réalité.

De même, la part considérable qu'a eue dans la formation de l'idée du Cosmos la raison spéculative, se révèle chaque jour plus grande. Comme la spéculation platonicienne est partie du concept logique, la spéculation moderne a pris le *concept de la loi* comme base d'un large édifice. L'idée de la loi résume en effet toutes les idées contemporaines relativement à l'univers. L'univers, *c'est l'idée de la loi devenue absolue et souveraine.* Et, dans la notion de l'univers, cette idée se confond avec l'idée de la réalité même, exactement comme l'idée platonicienne a été pour Platon la véritable réalité.

Ensuite, le sentiment esthétique est intervenu pour prêter un corps à cet univers. Les impressions esthétiques de la beauté de la nature, des montagnes, de la mer, en particulier, des astres et du ciel étoilé, ont vivifié l'idée de la loi universelle et lui ont donné la concrétité que la notion scientifique ne possédait pas. Ainsi l'univers est apparu à des esprits enthousiastes comme un être *agissant.*

Cette conception d'une activité universelle est un anthropomorphisme évident, et la concrétité de l'univers est une pure apparence. L'esprit critique de la science conséquente a du reste vite fait de détruire cette théorie. Là où le sens esthétique pos-

sède assez de vitalité et où l'origine religieuse de certaines idées n'est pas découverte, *l'illusion* et *l'apparence* sont cependant tenaces.

La crise eût été moins rapide, si la valeur religieuse de la piété naturelle moniste avait été plus grande et avait dépassé en vertu religieuse celle des anciennes religions.

Cela ne pouvait être le cas à cause de la multitude de principes divers dont la piété naturelle doit s'inspirer.

Les objets de la nature, causes des émotions religieuses, se présentent eux-mêmes en diversité considérable. L'aspect du soleil a frappé l'esprit de Gœthe par l'impression qu'il donnait de la puissance génératrice de vie. La lune donnait au poète le sentiment d'une amitié douce et mélancolique. Il serait d'ailleurs impossible que la variété des objets de la nature ne se reflétât pas dans toutes les religions naturelles.

Cette multitude d'objets particuliers ne comporterait pour une telle religion aucun inconvénient, si elle pouvait se synthétiser puissamment sous l'influence d'un principe supérieur. Ce principe devrait être lui-même un fait naturel excitant le sentiment religieux par sa propre énergie. Un tel fait n'existe pas. Le seul qui entrerait en considération, *à savoir le Cosmos même*, est, comme nous avons vu, *pratiquement inexistant*.

Pour ces diverses raisons, la piété naturelle moniste reste impuissante et ne saurait prétendre à la force robuste et contagieuse qu'avaient, par exemple, le christianisme médiéval et l'Islam. Les représentants de la piété moniste en font preuve. Spinoza et Gœthe furent incontestablement pénétrés d'une piété profonde, mais combien cette piété paraît anémique à côté de la piété d'un Bernard de Clairvaux ou d'un Saint-François !

On ne trouvera pas de remède à cette faiblesse congénitale de la piété naturelle moderne, parce que les émotions religieuses ne sauraient ni durer ni se répéter assez fréquemment pour se graver dans l'esprit et pour déterminer d'une façon décisive une

attitude fondamentale de l'homme. A peine formée, l'émotion doit abdiquer devant une autre due à l'impression différente émanant d'un objet naturel différent. C'est là forcément le contrecoup de la variété naturelle, variété qui ne concerne pas seulement les petites choses, mais encore les grandes manifestations de la vie universelle, capables d'être des objets excitatifs.

La religion naturelle moniste n'impose pas à l'homme une direction *unique*. Et, comme la personnalité humaine consiste précisément dans l'unité durable opérée dans notre être spirituel par un seul principe, la religion naturelle moniste est incapable de créer des personnalités religieuses. Elle entre comme *un* élément *spécial* dans une personnalité *constituée par un principe religieux étranger ou par un principe areligieux*. Ce principe paraît avoir été pour Spinoza un principe juif combiné à des impressions esthétiques modernes ; pour Gœthe, c'était un principe purement esthétique.

La crise scientifique et philosophique de l'objet religieux se complique donc d'une autre crise qui provient de la carence de l'objet lorsqu'il s'agit de piété et de vie vécue.

Il y a plus. Nous donnons à un système religieux le nom de monisme parce que l'objet coïncide avec la réalité au sein de laquelle nous vivons nous-mêmes. Et là, le terme de monisme s'impose pour deux raisons : la réalité est *une*, et elle est la réalité *unique*. La religion consiste dans la divinisation de cette réalité une et unique.

La personnalité humaine est censée faire partie de la nature. Elle se trouve pour ainsi dire au point d'intersection d'un grand nombre de lignes provenant de différents points de l'univers. Ni par son intelligence, ni par sa vie morale et affective, elle n'est en dehors de l'enchaînement universel des choses.

Là encore la différence entre la conception théorique et la religion vécue reste entière. Car en dépit d'un monisme doctrinal, la vie religieuse ne renonce pas à un dualisme très marqué entre

l'*objet* et le *sujet*. Comment, d'ailleurs, concevoir sans ce dualisme la possibilité de rapport entre l'objet et le fidèle ?

Le principe de toute religion naturelle *pratique* et le principe de la théologie naturelle se contredisent donc en ce qui concerne l'élément central du système religieux. La contradiction des deux principes domine ainsi l'esprit du fidèle *pensant* au point d'en déchirer l'unité.

Le croyant, dans la religion naturelle moniste, ne peut éviter cette dualité que de deux façons: ou bien, il laisse subsister dans son système un reste de dualisme, ou bien, il arrête sa pensée théorique à mi-chemin. Ceux qui malgré des principes monistes clairement posés, distinguent encore entre une réalité *phénoménale* et une *essence* du monde, ont choisi la première voie. Ceux qui pratiquent d'une façon irréfléchie la jouissance esthétique de la nature et la communion mystique avec elle, s'engagent dans la deuxième. On connaît la haine de Gœthe pour la philosophie et son dédain de « toute théorie». D'un autre côté, des penseurs comme Spinoza, Fechner, Lotze, et dans un certain sens Comte lui-même, ont ouvert la porte plus ou moins largement au dualisme en introduisant dans leurs systèmes la distinction entre plusieurs réalités dont l'une seulement est vraie et profonde.

Dans chacune de ces éventualités, la solution proposée ne tient pas devant le raisonnement conséquent.

Une nouvelle difficulté réside dans la *subjectivité* de l'idée du cosmos. Cette idée est subjective à un double point de vue. Elle porte la marque de la nature particulière de la raison humaine, et elle porte la marque de l'époque moderne à laquelle elle doit son importance.

Comme notion *théorique*, l'idée du cosmos est évidemment autre chose que l'univers réel lui-même. Appartenant à l'esprit, elle ne saurait être en même temps réalité *concrète*. Elle reflète, certes, cette réalité, mais elle n'est pas identique avec elle. Par son contenu encore, elle est différente de l'univers réel. Celui-ci se

présente à nous comme une immensité d'éléments hétérogènes. Or, pour que ces éléments pénètrent dans notre conscience rationnelle, il faut qu'il soient devenus homogènes. Et comme ils ne se prêtent pas tous à ce travail niveleur de la raison, l'esprit opère simplement parmi eux un triage et ne les laisse pas tous pénétrer en lui.

La raison opère ce triage d'après trois principes qui tendent vers un même but et qui découlent de notre nature humaine particulière.

Il y a d'abord *le caractère limité de la conscience* qui fait que nous sommes incapables d'embrasser *simultanément* la totalité des choses. Nous sommes réduits à des idées éternellement fragmentaires. Que telle catégorie d'impressions remplisse la conscience plutôt que telle autre, dépend ou bien d'un simple hasard, ou du degré particulier qu'a dans une époque donnée la sensibilité humaine. Dans de nombreux cas, le jeu du hasard met l'homme en présence d'un certain nombre de phénomènes. D'autre part, l'intensité de notre sensibilité dépend des caractères de la race et de la civilisation dont nous faisons partie. Un Européen contemporain se laisse fortement émouvoir par des impressions qui laissent parfaitement indifférent un Hottentot. C'est grâce à de tels facteurs que l'espace relativement étroit de la conscience humaine arrive à se remplir.

Toute image du monde que nous pouvons acquérir, sera donc mutilée par rapport à l'immense richesse du monde réel.

Remarquons en second lieu que les éléments se reflétant ainsi dans la conscience, *ne s'y reflètent pas avec une clarté entière*. L'attention en tient quelques-uns au centre, où ils attirent vers eux presque toute la lumière. Les autres doivent se contenter de places moins bonnes, et à mesure qu'ils sont poussés vers la périphérie du champ de la conscience, ils se voilent d'ombres de plus en plus épaisses.

Il y a enfin la *tendance schématisante*, essentielle à toute

pensée systématique. Cette tendance ne permet de cohabiter au sein de la conscience qu'à des représentations et des idées ayant une qualité logique identique. L'hétérogénéité des données s'efface et disparaît grâce à cette particularité. *C'est dire qu'aucune donnée n'est connue de notre esprit dans sa totalité.*

Cet effort vers l'égalité, naturellement destructeur, de la raison s'exerce avec d'autant plus de violence que nous cherchons à désigner un nombre d'objets plus considérable. Plus ce nombre est grand, plus l'homogénéité dont nous avons parlé est difficile à établir.

A ces trois facteurs différents s'ajoute l'esprit de l'époque, donnée impossible à définir quant à son origine et ses transformations continuelles, mais d'autant plus réelle et efficace. L'esprit d'une époque agit selon les mêmes principes qu'agit la raison des individus. Cela s'explique peut-être par le fait qu'au fond l'esprit de l'époque est l'esprit de quelques individus d'élite qui déterminent la spiritualité à un moment de l'histoire humaine. Or, comme pour la spiritualité individuelle, c'est une seule catégorie d'impressions émanant du monde environnant et devenues particulièrement intenses, qui se fixent au centre de la conscience et créent l'état mental commun. Ainsi la spiritualité moderne a commencé à s'ébaucher, lorsque l'idée du monde sensible, en tant qu'ordre régulier, a pris une place centrale dans la conscience européenne.

Une notion portant une marque spéciale s'est fixée de ce fait dans l'intimité de l'âme. Les autres concepts qui eux aussi cherchent une place dans la conscience, ne réussiront à y entrer que s'ils possèdent les qualités de la notion centrale, comme le veut la tendance schématisante de la raison.

C'est que l'univers réel déborde à chaque instant l'univers théorique. Aucune notion théorique relative à la réalité n'est définitive. A peine arrêtée, elle voit ses cadres brisés par des expériences nouvelles. Aussi longtemps que l'action de la réalité ren-

contre dans l'homme une sensibilité en éveil, le concept de l'univers devra s'élargir, se modifier, s'amender. Il devra s'arracher sans cesse à l'état d'immutabilité qui est caractéristique des notions définitives.

La théologie de la religion naturelle moniste se voit alors dans l'incapacité de posséder une idée nette et stable de l'objet religieux. Cela revient à dire qu'en dernière analyse, *elle ne possède pas d'objet religieux du tout.* L'univers réel ne pouvant entrer dans l'esprit humain avec ses véritables propriétés et dans sa totalité, il est évident que cet univers reste au fond inconnu. L'objet religieux n'est donc, en vérité, pas cet univers, mais un ensemble de notions de cet univers, notions qui se transformeront continuellement.

Si ces transformations sont intéressantes et nécessaires aux yeux du savant, elle empêchent la construction d'un objet religieux. Dans la sphère religieuse l'immutabilité de l'objet est de rigueur. Sans cette immutabilité les élans et les émotions ne sauraient acquérir l'intensité nécessaire pour constituer la base d'une vie religieuse, abstraction faite de ce que cette intensité est impossible sans la présentation répétée du *même* objet.

Ainsi le fait que la notion du cosmos est une notion rationnelle cause la ruine de la religion naturelle moniste au point de vue de la religion et de la pensée générale.

La crise de l'objet religieux naturel est unique dans son genre et ne se répète telle quelle dans aucune autre tendance religieuse. Aucune religion, certes, ne saurait se passer de concepts logiques. La nécessité d'exprimer la nature et l'essence de l'objet dans les termes de langage humain impose à elle seule la création de pareilles notions. Cependant, nulle part, la distance entre l'idée et la réalité n'est aussi grande que dans la religion naturelle moniste, parce que tous les concepts des religions moins évoluées résument un *seul fait*, tandis que les notions monistes prétendent contenir en une totalité immense les données les plus diverses.

La nature spéciale de l'esprit humain accentue encore la crise de la religion naturelle moniste. Plus cette religion se développe, plus s'affirme la supériorité *morale* du fidèle par rapport à l'objet. L'indifférence ou l'infériorité morales de l'objet achèvent la crise de la religion naturelle moniste.

C'est que la spiritualité humaine est de nature essentiellement *morale*. Si l'art et la science l'enrichissent, ils n'en sont point les éléments centraux, ils ne *fondent* pas la spiritualité humaine. La religion même, aussi longtemps qu'elle ne tient pas suffisamment compte des valeurs morales, succombe devant les progrès de la conscience. Ainsi les dieux d'Homère ont commencé à perdre leur autorité absolue, quand à la suite du développement de la conscience morale, ils sont devenus inférieurs à l'homme.

Une telle situation ne peut manquer d'aboutir à une crise religieuse. Le fidèle voulant considérer son dieu non seulement comme source de la plus grande puissance, mais encore comme le maître de *tout idéal*, spécialement de l'idéal moral, se détourne rapidement de divinités qui n'ont plus une autorité complète et absolue. Ou bien, le dieu sera le garant d'une loi morale, ou il perdra son influence sur les cœurs des fidèles.

Mais il n'est pas possible de spiritualiser à ce point l'idée du cosmos. Il est d'abord difficile de personnifier l'univers, alors même qu'on modifierait l'idée de la personnalité, comme le faisait le spinozisme. Et il est encore plus difficile de moraliser l'univers et d'y chercher la sauvegarde des « valeurs ». Seul un idéalisme moniste, tel l'idéalisme de Hegel, pourrait aboutir à des conclusions plus positives, mais il implique aussi l'abandon du cosmos scientifique.

La difficulté ne consiste pas en premier lieu à établir l'unité de l'univers, elle consiste dans l'incapacité de *connaître* la nature de cette unité et de trouver une intériorité quelconque dans cette donnée. Nous n'avons de la réalité que des impressions immédiates qui nous présentent le monde comme indifférent à toute

valeur et à tout but moraux. Comment puiser dans ces impressions la foi triomphante en la victoire du « bien » ? Cette foi ne saurait se maintenir ou se former sans une conception métaphysique concernant la réalité, conception qui est bien différente de l'empirisme avec lequel la science prétend étudier les « faits ».

Si l'on s'en tient rigoureusement à l'univers scientifique, la crise de l'objet religieux moniste est sans issue. On ne voit même plus la possibilité d'une communion mystique avec l'univers pour des fidèles dont la vie intérieure a déjà évolué dans la direction d'un personnalisme conséquent.

Seules les natures qui ne ressentent pas le besoin d'accentuer fortement leur être moral et d'affirmer leur « personnalité », mais qui sont prêtes à se perdre, peuvent se contenter d'un tel univers. En cherchant l'union mystique avec lui, elles cherchent le suprême bonheur dans l'anéantissement de leur être. Désabusées et fatiguées par les couleurs variées de la réalité, elles aspirent à la dissolution.

Les hommes puissants et doués d'une forte volonté, ceux qui sont décidés non seulement à se maintenir, mais à vaincre, ont brisé du moins pratiquement l'idée de l'univers scientifique, à moins qu'ils n'aient été brisés par elle et réduits à un pessimisme sans issue.

III.

L'objet dans la religion éthique

L'objet religieux purement éthique.

La religion éthique prend naissance, quand l'homme se sent religieusement ému par un fait *moral*. Ce fait peut consister dans la révélation d'un principe moral ou dans l'exaltation de la conscience morale, provoquée en nous par la rencontre avec une forte personnalité. Ce sont là des faits d'un ordre spécial, faits plus stables que les données matérielles, et plus puissants encore. Car s'il est possible de se soustraire matériellement à l'obéissance vis-à-vis d'un principe moral, on ne saurait lui refuser le consentement intérieur. La grande personnalité morale est l'incarnation vivante d'un tel principe et force notre respect. C'est dans le respect qu'il nous impose que nous voyons la différence d'un fait moral par rapport à un fait matériel.

En présence de tels faits moraux, le processus religieux peut se dérouler exactement comme il se déroule en présence de faits d'ordre naturel. Un surcroît de réalité s'ajoute à l'objet excitatif et le transforme en objet religieux. Une divinité particulière et différente de la divinité naturelle résulte de ce processus.

Les phénomènes moraux jouissent par rapport aux phénomènes naturels d'une indépendance au moins relative. Que cette indépendance soit réelle ou seulement apparente, cela importe peu pour la vie pratique. Que le métaphysicien soutienne la théorie du caractère épiphénoménal de la spiritualité humaine tout entière, ou qu'il expose la thèse contraire, ne touche guère l'homme vraiment religieux, pénétré d'une foi morale intense et forte.

Sous la seule action de l'objet la piété éthique a jailli dans son âme d'une façon irréfléchie et en dehors de tout point de vue théorique. En tout état de cause, d'ailleurs, la vie morale constitue une entité spéciale par son activité quel que soit à l'origine le rôle de facteurs d'un ordre différent.

La religion éthique pour se former suppose une évolution humaine assez longue. Sans cette évolution, l'homme ne saurait voir les réalités morales dans leur clarté et en subir l'ascendant invincible. La religion éthique apparaîtra donc dans des sociétés assez différenciées pour posséder une élite capable de hautes aspirations.

Le principe moral, lorsqu'il se révèle avec éclat, peut devenir objet excitatif, et son influence est la plus puissante, quand il se concrétise dans une *personnalité* qu'il fait sortir du plan ordinaire.

L'homme qui pratique un idéal et qui est prêt à lui sacrifier son existence, fait descendre l'idéal dans le monde des choses. Il lui prête l'image de sa propre nature, comme, d'autre part, l'idéal saisit cette nature pour la transformer et pour l'annoblir. Il charge l'idéal de la puissance de sa volonté, comme, d'autre part, l'idéal donne à cette volonté une intensité nouvelle. Et il n'est pas étonnant qu'une telle présentation du principe moral puisse fixer les tendances religieuses des hommes, tandis que le principe moral seul dans son énoncé purement théorique reste une prédication austère et froide qu'on approuve, mais qui ne saurait exercer de charme sur les cœurs et qui n'est vraiment abordable que pour un petit nombre d'esprits privilégiés.

Le principe moral, une fois inséré dans la vie humaine, s'associe à un ensemble d'images visuelles qui, comme tout ce qui s'adresse aux sens, peuvent agir avec force sur l'esprit et y produire des effets que les plus sublimes paroles ne produisent pas.

Cela ne veut pas dire que des religions *purement* éthiques n'aient pas existé et n'existent pas encore. Et dans toute fondation de religion éthique le processus religieux qui va du choix

d'un objet excitatif à la création d'une divinité, apparaît très nettement. La conscience morale très accentuée ou la « voix de la conscience » devient dans tous ces cas objet excitatif pour revêtir ensuite la dignité divine.

L'histoire d'ailleurs abonde en exemples qui nous montrent et la naissance de la piété purement éthique et celle de la piété éthique liée à l'action morale héroïque d'une grande personnalité.

Citons à ce sujet le passage bien connu de l'Apologie où Socrate expose à ses juges le caractère divin de sa mission:

« Cela (la renonciation à l'action publique et politique) tient, — comme vous me l'avez souvent entendu déclarer et en maint endroit — à une certaine manifestation d'un dieu ou d'un esprit divin, qui se produit en moi, et dont Mélétos a fait le sujet de son accusation, en s'en moquant. C'est quelque chose qui a commencé dès mon enfance, une certaine voix, qui, lorsqu'elle se fait entendre, me détourne toujours de ce que j'allais faire, sans jamais me pousser à agir ».

En dépit des tentatives d'une critique rationalisante on doit finir par reconnaître l'authenticité d'une telle déclaration ou d'une déclaration analogue, à moins de constater aussi le fait que Mélétos avait présenté cette affirmation de Socrate comme un des chefs de son accusation. Il est également probable que Socrate se serait exprimé autrement, si c'était Platon qui lui avait mis dans la bouche les paroles destinées à établir sa mission divine. Le Socrate d'un discours fictif n'aurait pas omis d'affirmer son inspiration *directe* et probablement *continuelle*, tandis que dans le passage cité le philosophe s'attribue uniquement le don de recevoir une inspiration sporadique *et d'un caractère essentiellement prohibitif*. Sans déterminer les idées de Socrate d'une manière positive *pour en garantir la vérité certaine*, la voix supérieure ne fait qu'empêcher *telles erreurs spéciales*. Et la question de savoir, si Socrate a pu se réclamer de l'autorité divine *pour ses conseils*

positifs est résolue par la négative. Or, on conviendra qu'après avoir inventé l'idée d'une intervention divine on ne façonne pas cette idée *de manière à se priver de l'avantage d'une telle invention*. Car les paroles de Socrate, telles que les transmet Platon, ne contiennent aucune justification de l'enseignement du philosophe, mais expliquent seulement la manière spéciale de cet enseignement qui renonce à employer les chemins courants d'une activité et d'une éloquence publiques. Si l'admiration d'un disciple avait ainsi imaginé la thèse de l'inspiration divine de Socrate, elle ne se serait pas contentée d'une demi dignité, mais elle aurait octroyé au grand homme une grâce *complète et absolue* au lieu d'une grâce diminuée et limitée. L'affirmation exposée dans le passage cité doit donc bien être de Socrate lui-même. Au moment de sa défense *ou à une autre occasion* l'auteur l'aura fait connaître, et nous pouvons dire que Socrate possédait réellement *une conscience particulière de sa vocation*. Cette conscience lui donnait dans sa conduite cette certitude qu'ont les héros religieux. Elle était encore à la base de sa piété qui était une piété *éthique*[1].

Dès son enfance, le philosophe se sentait dominé par une puissance spirituelle qui dirigeait *une partie* de sa vie. L'énergie de cette puissance était telle qu'il en concevait un sentiment très distinct. En même temps, il recevait des indications exclusivement morales qu'il suivait *religieusement*. Aucun doute qu'il ne s'agît effectivement de la voix de sa propre conscience, qui elle-même était une émanation du fond de sa nature intime. Mais cette conscience morale, fait essentiellement intérieur, *s'extériorisait*.

---

[1] La rationalisation qu'au cours du XIXe siècle on a imposée à l'histoire de la philosophie et des philosophes n'a pas épargné Socrate, et l'on a fini par faire de lui un pur rationaliste et moraliste à la manière de l'*Aufklärung*. C'est Horneffer qui le premier a soutenu avec énergie une conception de la vie intérieure de Socrate très différente des conceptions admises, mais à coup sûr plus proche de la réalité. Voir E. Horneffer, Der junge Plato, 1922.

Socrate considérait cette voix comme « une certaine manifestation *d'un dieu ou d'un esprit divin* ». C'est dire que « certaines » impulsions de la *conscience morale* ne lui apparaissaient plus comme des émanations de sa propre nature, mais comme des révélations divines. Autrement dit, *ces indications étaient devenues pour Socrate des objets excitatifs* qui se revêtaient immédiatement de ce *surcroît de réalité* si caractéristique pour la naissance d'une piété.

Désormais la vie de Socrate sera sous l'influence d'une *présence divine*. Si nous n'avions l'habitude de réserver le nom de prophètes aux seuls prophètes hébreux, il faudrait attribuer une pareille dignité à Socrate.

Ce n'est pas d'elle-même que la conscience morale est fait divin. D'autres héros de la conscience ont lutté sans affirmer l'origine divine de l'obligation intérieure qui les liait. D'autre part, les voix que des personnes normales ou malades peuvent parfois entendre, ne sont pas toujours des voix divines. De l'expérience particulière de Socrate qui était une expérience morale, de l'audition de voix qui accompagnait cette expérience à l'affirmation qu'il s'agissait là d'une manifestation divine, *il y a un pas décisif à faire*. Socrate a fait ce pas. Il a parlé du surcroît de réalité qui forme un des éléments constitutifs de *l'objet religieux*, précédé d'un objet excitatif qui s'est haussé entièrement dans la sphère de la religion.

Dans la longue théorie des *inspirations prophétiques*, le cas de Socrate présente une particularité assez curieuse, et cette particularité n'est pas la moindre preuve de l'authenticité de la tradition rapportée par l'Apologie: L'inspiration de Socrate et la piété qui en a résulté ont le caractère d'une *religion inachevée*. La voix divine est exclusivement prohibitive. Aucun ordre, aucune mission *spécifiques* n'étaient donnés à Socrate. Seulement quand le philosophe est en danger de s'égarer, la voix lui barre impérieusement la route.

En même temps, les avertissements ne révélaient directement aucun principe *universel* de la morale humaine, et la voix ne prononçait qu'une mise en garde spéciale. C'est donc une situation particulière concernant Socrate seul qu'elle envisageait. Tout autre, qui aurait entendu la même voix, n'en aurait rien appris.

Il y a plus: Si Socrate avait été autrement disposé au point de vue moral, si la voix de la conscience avait dû, pour se faire comprendre, lutter contre la force d'instincts immoraux, lui disputant l'âme du philosophe, elle ne se serait sûrement pas contentée de simples avertissements, elle aurait énoncé d'une manière *directe* des règles de conduite. Socrate cependant était doué pour ainsi dire d'une moralité naturelle. Il accomplissait le bien sans difficulté. Une voix purement prohibitive suffisait pour le maintenir dans le chemin droit de sa mission. Pour cette raison la voix n'avait pas besoin de se faire entendre avec une énergie particulière et de se hausser dans la lutte contre les instincts pervers. Le dieu à la formation duquel elle tendait, ne pouvait donc avoir qu'une figure assez indistincte, il était « un esprit divin ».

Faut-il attribuer à cette physionomie indistincte le fait qu'aucun des disciples du philosophe n'a vraiment compris la religiosité du maître? Platon a poursuivi les efforts logiques de Socrate et a abouti à un système de théologie naturelle, cependant que Xénophon nous a présenté du penseur une image sans charme que d'aucuns voudraient authentique.

* * *

Les prophètes hébreux nous mettent en présence d'une situation à la fois analogue et différente.

Leur âme fut moins harmonieuse et moins équilibrée que l'âme de Socrate. Ils apportaient dans leur vie religieuse le tempérament à la fois lyrique et violent de la race sémitique. En même temps, ils étaient des natures plus primitives et, par-

tant, plus compliquées, en sorte que le seul bien ne sortait pas directement et sans lutte du fond de leur être. Si, à l'instar de Socrate, ils extériorisaient la conscience intime qu'ils avaient de leur vocation, la « voix » divine leur parlait avec une force plus grande. Elle ne les empêchait pas seulement de faire le mal, elle leur dictait le bien.

Dès lors, le sentiment moral, bien qu'il ne soit pas nécessairement chez eux plus intense que chez Socrate, est caractérisé par une plus grande violence. Il pousse le prophète vers l'action directe et la lutte politique ou sociale.

Le prophète sera pour cette raison différent d'un philosophe moralisant, il sera un homme d'action et un prédicateur révolutionnaire.

L'activité et le message d'un tel héros combineront l'universalisme d'un principe avec l'individualité d'une situation donnée. Et c'est dans la personnalité du prophète que cette liaison s'établira. En effet, toute activité et tout appel à l'action visent une situation et un but particuliers, d'autre part, ils résultent d'une idée morale qui en elle-même est universelle et applicable à des situations et des buts *différents*. On veut réaliser le « Bien » et l'on pense à un état de choses déterminé à changer et à un état de choses déterminé à atteindre.

Socrate renonce consciemment à l'action publique. Il ne vise ni à une réforme politique immédiate, ni au changement rapide de tel état social. Son attitude pourra donc être tolérante sans être imprécise. Le dialogue libre et patient y correspond. Il accorde à l'interlocuteur la pleine liberté de manifester et de défendre son opinion.

A la différence de Socrate le prophète ne réfléchit pas sur une idée, il ne la discute pas, il veut la réaliser et l'insérer dans la réalité des choses. Sans discussion, ni réflexion le prophète *accepte le principe*, tel qu'il se révèle dans son âme, comme le soldat accepte l'ordre et marche en brisant les obstacles.

Le prophète applique le principe aux maux d'une situation spéciale, la situation historique qu'il rencontre. L'universalisme du principe n'en souffre pas, et quand-même sa prédication prend une teneur individuelle conformément à l'état de choses dont on veut la réforme. Dès lors, la parole des prophètes sera des plus précises et dans la dénonciation des maux et dans l'énoncé de leurs remèdes.

Par rapport à la parole des prophètes, la parole de Socrate manque de précision et de clarté, autant que les termes généraux du discours scientifique et philosophique sont plus difficiles à saisir et plus éloignés des choses concrètes. Tandis que la *pensée* de Socrate ne quitte pas la région des idées, la *volonté* du prophète ne considère ces idées qu'en tant qu'elles sont orientées du côté du monde réel, afin d'élever ce monde à leur dignité et pureté.

Il y a entre Socrate et les prophètes une autre différence encore, différence qui concerne directement la question de l'objet religieux. Socrate appartient à un milieu religieux polythéiste, et nous avons vu comment le système polythéiste demande sans cesse à se compléter en augmentant le nombre des êtres divins. Aussi Socrate peut-il faire remonter la voix intérieure à « un dieu » ou à un « esprit divin » mal définis, laissant dans le vague la question de savoir s'il s'agit d'une divinité déjà connue ou d'une divinité inconnue[1].

Le prophète hébreu ne saurait se permettre une telle liberté. Les israélites contemporains des prophètes étaient, certes, assez loin de confesser un monothéisme rigoureux. Le prophète cependant qui voulait les ramener à l'adoration du seul dieu tradi-

---

[1] Il est vrai qu'à un autre endroit de son discours, Socrate indique Apollon de Delphes comme son dieu particulier. Il n'en reste pas moins frappant que dans le passage précédemment cité ce dieu n'est pas mentionné. Les auditeurs ou les lecteurs de l'apologie sont laissés dans le sentiment imprécis d'une intervention divine *quelconque*.

tionnel ne pouvait faire remonter son inspiration à une puissance céleste autre que Jahvé. L'expérience prophétique ne conduisait donc pas à une augmentation du nombre des dieux, *mais à une nouvelle définition du dieu traditionnel, définition conforme aux exigences et au contenu de la voix intérieure.*

Ainsi s'est accomplie une révolution religieuse plus décisive. *Le Jahvé du Sinaï est devenu une divinité complètement éthique.*

C'était d'ailleurs là la seule possibilité d'évolution accordée à un système religieux à tendance monothéiste. Aucun nouveau dieu ne pouvant se placer à côté du dieu unique des ancêtres, et cependant une expérience nouvelle s'étant fait jour, la figure du dieu devait se transformer d'après la figure de l'objet excitatif qui avait donné lieu à cette nouvelle expérience. Les caractères spécifiques d'un tel objet deviennent prédominants et ne laissent subsister les traits anciens de la divinité qu'en tant qu'ils peuvent être assimilés aux traits nouveaux et se combiner avec eux.

En apparence, aucun dieu n'est créé, parce que l'ancien dieu subsiste. Pourtant un événement religieux des plus important a lieu. L'ancien dieu change de figure et de nature, en s'attachant à un objet religieux différent de son objet primitif.

C'est là une forme particulière de la lutte que se livrent entre eux les divers objets excitatifs dans l'âme des hommes et dans l'évolution des religions. C'est une révolution religieuse de première importance qui s'accomplit lorsque un objet excitatif succède à un autre, bien qu'à la surface des événements aucune manifestation extérieure de ce fait n'ait paru se produire.

Que les prophètes hébreux[1] aient vraiment constitué une fondation religieuse nouvelle, cela se montre clairement dans leur attitude vis-à-vis du *culte populaire.* Il n'est pas surprenant qu'ils aient repoussé avec énergie le culte des idoles étrangères au Jahvisme. Mais qu'ils aient condamné avec une vigueur égale

[1] Voir A. Causse, *Les prophètes d'Israël.* Paris et Lausanne, 1913.

le culte populaire, même lorsqu'il s'adressait à Jahvé, peut étonner davantage. C'était pourtant là une polémique naturelle dans la bouche de héros religieux qui, en dépit de la conservation du nom et de certaines qualités de l'ancien objet excitatif, s'en étaient effectivement détournés pour s'attacher fermement à un objet nouveau. Les actes cultuels de l'ancienne piété avaient perdu pour eux toute signification religieuse. Ces actes cultuels étaient solidaires de leur objet spécial et ne pouvaient se lier à l'objet nouvellement découvert. Ils devenaient donc des « rites » purs sans contenu positif, des gestes *mécaniques et vides*. Non seulement aucun effet religieux n'en découlait, mais ils devaient encore détourner l'attention de la vision claire du seul véritable objet. On aurait dès lors tort de considérer l'attitude critique du prophète vis-à-vis de la pratique populaire comme une attitude *anticultuelle tout court*. Elle ne se dresse que contre un culte devenu sans importance pour des intérêts religieux plus élevés, et devenu même nuisible à l'éclosion d'une piété supérieure. Elle exige, d'autre part, un *culte nouveau* qui, lui aussi, connaîtra des rites, mais qui les mettra entièrement au service de l'objet *éthique* occupant maintenant la place centrale.

Que les prophètes n'aient pas eu conscience de fonder une religion nouvelle, mais qu'ils se soient considérés plutôt comme des réformateurs d'une religion en décadence, se comprend. L'histoire religieuse ne connaît peut-être pas un seul cas, où le héros fondateur d'une religion ait accompli sa tâche avec une pleine conscience de la portée de son action. Le *fait* n'en subsiste pas moins. Et si le « sentiment religieux » peut se ressembler dans les différents cultes, les objets de ces cultes se distinguent. C'est dans la création de ces objets ou plutôt dans leur découverte que réside l'originalité des fondateurs religieux.

On s'attendra donc pas des prophètes qu'ils se déclarent franchement des *novateurs*. Mais on cherchera dans leurs discours les passages où jaillit la notion de l'objet nouveau et où

cet objet fixe à lui les idées du salut et de l'ensemble des biens spirituels. Et nous rencontrons dès l'abord chez le premier des grands prophètes éthiques des paroles dont l'émouvante clarté ne laisse aucun doute sur le véritable rôle historique du prophétisme hébreux. Ce rôle consistait, en effet, dans la présentation d'un nouvel objet religieux et cultuel.

« Recherchez le bien et non le mal, *afin que vous viviez, et qu'ainsi le dieu des armées soit avec vous.* »

L'intervention de Jahvé est donc liée à la recherche du *bien*. Naguère encore Jahvé accourait au secours de l'arche sainte ravie par les Philistins, ou pour sauvegarder la coutume ancestrale, ou pour rétablir son prestige méconnu.

La recherche du bien comme telle est évidemment un acte *purement moral* et qui ne possède *en lui-même* aucune signification religieuse. Cependant, les biens de la religion s'y attachent *exclusivement*. Autrement dit, le *surcroît de réalité*, c'est-à-dire la puissance transcendante, le salut opéré par cette puissance s'y fixent. L'éthique avec ses exigences, ou du moins un principe éthique, devient objet religieux après avoir été objet excitatif. Et le nouveau Jahvé n'est que l'incorporation et la personnification d'un tel principe dans un être absolu. Le nom de Jahvé n'est du reste pas sans importance : il relie la religion prophétique à la religion traditionnelle qui n'était pas sans élément moral. Toute religion, la plus basse même, comporte une certaine moralité. L'ancienne religion israélite possédait en Jahvé un dieu qui, par l'acte de sauvetage accompli lors du passage de la Mer Rouge, s'est manifesté à son peuple non seulement avec une puissance matérielle très efficace, mais aussi avec un cœur plein de fidélité. Mais l'événement fondateur de cette religion, le passage de la Mer Rouge, n'en était pas moins avant tout la manifestation d'une force supérieure dans le domaine matériel et rien dans cet événement n'orientait la religion exclusivement ou du moins en partie vers la recherche du « bien ». Si les

moments éthiques contenus dans le jahvisme ancien pouvaient entrer en ligne de compte pour la formation de la religion des prophètes, celle-ci n'en était pas moins une religion *différente*.

Les paroles d'Amos ne constituaient pas précisement un appel à une « action » ou à une « réforme » morales. Elles étaient une prédication religieuse des plus inouïes. Au milieu d'un monde qui ignorait tout objet religieux en dehors des objets naturels, Amos établit la connexité intrinsèque entre les données éthiques et le monde surnaturel du dieu qui sera un jour le Dieu unique et l'objet de la religion la plus pure et la plus puissante.

Pour qu'Amos pût accomplir une telle œuvre, il fallait que la loi morale se fût révélée à lui avec une intensité particulièrement grande et que la sensibilité du prophète pour les dictées de la *conscience* morale fût des plus développées, et que, par conséquent, l'appel de cette conscience se confondît tout naturellement avec la voix de Jahvé.

Le phénomène religieux, où la piété prend son point de départ dans la révélation d'un principe éthique, n'est cependant pas encore très explicite chez Amos. Outre le passage cité dans lequel le rapport entre le bien et la divinité est précisé de la manière la plus étroite, nous possédons un bref récit de la vocation du prophète qui fait apparaître le même lien. Expulsé du sanctuaire de Bethel par le prêtre Amatsia, Amos se justifie du reproche d'être un visionnaire comme tant d'autres. « Je suis berger, et je cultive des sycomores. Jahvé m'a pris derrière le troupeau et il m'a dit : Va, prophétise à mon peuple d'Israël ! »

Abstraction faite de ce que le déroulement rapide et quasiment éruptif des événements est bien typique pour la vie religieuse originale, la voix intérieure est distinctement objet excitatif et relie ensemble les deux éléments constitutifs de l'objet religieux, l'élément terrestre et l'élément surnaturel.

Il est intéressant de constater la différence de l'ordre donné

à Amos par rapport à l'ordre donné à Socrate. Dans les deux cas, la voix apparaît comme une voix divine, mais l'ordre donné à Socrate a un caractère simplement négatif. Il écarte de Socrate la tentation de se laisser entraîner par le courant de la vie publique et d'exercer le rôle d'un réformateur politique ou social. Amos, par contre, reçoit un ordre positif: Va, prophétise!, et la parole publique devient son vrai devoir. Malgré cette différence, les deux hommes forment des exemples d'une valeur égale quant à l'élévation d'un impératif éthique dans la région de la piété.

Faire de la donnée éthique l'objet excitatif, cela signifie donc pour le prophète hébreu que l'impératif éthique remonte à Jahvé même et que la voix de la conscience morale est la voix de Jahvé, comme elle était pour Socrate celle « d'un dieu ou d'un esprit divin ».

Nous rencontrons la même affirmation dans la bouche de tous les grands prophètes. Mais il est un passage où nous pouvons découvrir la conviction prophétique quasiment in statu nascendi. La voix intérieure est déjà investie d'une autorité sacrée, mais elle n'est pas encore explicitement la *voix de Jahvé*. Il peut s'agir là d'une attitude irréfléchie et spontanée, elle peut encore s'expliquer par une certaine hésitation très naturelle dans une époque qui commençait à accentuer à l'extrême la distance entre Dieu et l'homme.

Voici en quels termes le Second Esaïe relate sa vocation prophétique: « Silence! Une voix![1] Préparez au désert le chemin de Jahvé, aplanissez dans les lieux arides une route pour notre Dieu!..... Silence! Une voix! Crie! Et je[2] réponds: que crierais-je ?... »

---

[1] C'est ainsi qu'il faut rendre le charme mystérieux du texte hébreu ; voir Duhm, Das Buch Jesaia. Göttingen, 1914, p. 261.

[2] La troisième personne du texte des Mas. est impossible. Voir Duhm, *op. cit.*, p. 215.

Selon l'interprétation de Duhm, ce seraient des esprits faisant partie de la cour de Jahvé qui s'entretiendraient dans ce passage. Jahvé désirant retourner dans son pays qu'il avait abandonné, doit trouver des chemins aplanis et une route sans obstacles. Les esprits serviteurs du Très-Haut s'apprêtent à procéder à ce travail et s'exhortent mutuellement. Le prophète assiste à leur conversation.

Cette interprétation ingénieuse trahit l'esprit très subjectif et hardi de l'exégèse moderne, elle ne tient pas devant le fait que le prophète considère la parole entendue *comme une parole adressée à lui-même* (conf. verset 6). C'est le prophète qui, par ses paroles pleines de consolations et de promesses, aussi bien que par l'exaltation de la puissance extraordinaire de Jahvé, doit préparer le chemin de Dieu dans les cœurs.

Dans ce cas, il faut bien admettre qu'une « voix » *pour le moment anonyme* intime au prophète des ordres qui le lient *intérieurement* et d'une façon *absolue*. Et alors on peut estimer que les paroles citées nous permettent peut-être de saisir l'objet *dans son passage* de l'état excitatif à l'état religieux achevé. Pour que la « voix » jouisse d'une si grande autorité, il faut que l'impératif moral ait atteint le stade excitatif. Seulement la « voix » n'étant pas encore fixée à la notion d'une *divinité spéciale* flotte pour ainsi dire dans le vide et l'on ne saurait parler d'un objet religieux proprement dit.

Répétons, en effet, que l'objet excitatif et l'objet religieux constituent deux degrés d'une évolution et se présentent *successivement* sur la même donnée. *D'abord* la donnée est excitative, *puis* elle peut s'élever à la dignité religieuse de l'objet *achevé portant un nom divin*. La suite de ces deux états n'apparaît que rarement avec toute la clarté voulue. Il est cependant sûr que l'état excitatif est toujours — ne fût-ce que pour un très court moment — le *seul* état réel de la donnée. Parfois cependant

cet état dure plus longtemps et la pleine divinisation de l'objet ne se fait pas sans difficultés.

Nous connaissons un exemple autrement sublime qui nous montre la *persistance* d'un objet comme objet *excitatif*. Lorsque Jésus demandait à ses disciples : Qui dit-on que je suis ?, ils répondirent: Jean-Baptiste; les autres, Elie; les autres, l'un des prophètes...[1].

Cette diversité d'opinions ne surprend pas. Pour des raisons faciles à connaître, il était assez malaisé pour les adhérents du Seigneur de *fixer* avec précision sa dignité divine, les idées eschatologiques de la théologie contemporaine offrant, en effet, plus d'une possibilité. Mais l'impression excitative n'en subsistait pas moins et entraînait la personne du Sauveur vers les plus hautes régions de la piété.

Est-il permis de trouver dans le passage du Second Esaïe une « voix » intérieure devenue déjà objet excitatif, mais encore sans nom déterminé, et qui n'est donc pas encore vraiment objet religieux ? Cette possiblitié apparaît très vraisemblable, alors même que notre interprétation n'est pas absolument certaine.

De toute façon l'imprécision est de courte durée. Ce n'est qu'au début que le prophète dit: Silence! Une voix! Immédiatement après Jahvé lui-même prendra la parole.

L'exemple de *Jérémie* nous montre le prophète vaincu par l'autorité de la voix et *en même temps* résistant à l'odre donné. S'il finit par obéir, cette obéissance rompt son équilibre intérieur qui ne se rétablira plus. « Avant que je t'eusse formé dans le ventre de ta mère, je te connaissais. Et avant que tu fusses sorti de son sein, je t'avais établi prophète des nations! » « Ah, Seigneur Jahvé, voici je ne sais parler, car je suis un petit enfant! » « Ne dis pas que tu es un petit enfant, tu iras vers

---

[1] Marc 8, 28.

tous ceux auprès de qui je t'enverrai, et tu diras tout ce que je t'ordonnerai! »

Ces vers dramatiques nous donnent les traits essentiels d'une évolution dont nous ignorons les péripéties et la durée. Ils n'exagèrent ni n'inventent rien. Car les événements décisifs de la vie de Jérémie aussi bien que ses paroles ultérieures confirment ce qu'ils nous font entrevoir des luttes, des hésitations et des résistances dans l'âme du prophète. Ils sont d'autant plus importants pour l'étude de l'objet religieux éthique.

L'objet éthique s'impose comme l'objet naturel *par une sorte de puissance surhumaine*, à laquelle il est inutile de résister. Que Jérémie veuille ou non, il est entraîné par l'ordre et ne peut même lui refuser son consentement intérieur.

On constate en outre avec toute la netteté voulue que c'est bien le sentiment d'un devoir, sentiment ressenti de la façon la plus impérieuse, qui conduit le processus religieux. Ce sentiment s'extériorise d'abord. Des auditions se produisent, auditions qui, dans l'état d'esprit oriental de ce temps, n'ont rien d'extraordinaire.

L'audition de voix surnaturelles ne constitue à aucune époque et dans aucune civilisation à lui seul un fait d'ordre religieux. Et Jérémie pouvait d'autant moins être amené à une telle conclusion que l'ordre donné par la voix allait à l'encontre de ses désirs et probablement de ses plus chers projets. Issu d'une famille de prêtres, où le sacerdoce était héréditaire, il eût été naturel de trouver la volonté de Dieu dans l'accomplissement des fonctions ancestrales et d'attribuer les idées contraires aux insinuations d'un esprit pervers[1].

Pour que la voix soit reconnue comme voix de Dieu, il fallait la soumission religieuse, soumission intérieure et complète qui forme l'élément *subjectif* du phénomène religieux et se

[1] C'est ainsi que Jésus considérera plus tard des voix qui voulaient le détourner de son devoir messianique.

produit devant la manifestation de la puissance irrésistible. La soumission religieuse est la première œuvre de *l'objet*. Elle a dû se réaliser dans l'âme de Jérémie, autrement le prophète n'aurait pas considéré la voix entendue comme la voix de Jahvé.

Cette soumission ne fait qu'exalter davantage la puissance de l'objet. Dans la vocation de Jérémie, cette puissance émane bien d'un objet *éthique;* et nous trouvons dans le domaine de la religion éthique le même état de choses que nous avons rencontré dans le domaine de la religion naturelle.

Le cas de Jérémie est tout à fait caractéristique. Ce prophète n'était pas précisément une personnalité à visions morales *nettes et très sûres.* Dans des situations particulièrement décisives, il n'avait pas comme Amos la clarté d'inspiration morale. C'est ainsi qu'il prône à un moment donné la réforme cultuelle deutéronomique, réforme qui, dans ses effets, allait droit contre les intérêts moraux représentés par les grands prophètes. Il n'en est que plus impressionnant de constater la puissance victorieuse de l'objet éthique qui impose au prophète sa vraie vocation et qui après chaque obscurcissement du devoir venait resplendir dans sa première clarté.

C'est donc à la suite d'une vraie victoire, conclusion d'une longue lutte, que l'intuition morale peut conquérir l'âme de Jérémie. Le prophète ne se lasse pas de discuter le droit que la voix revendique sur lui. C'est qu'une telle idée ne se subjuge pas sans peine une conscience comme celle-là. Elle n'y réussit que grâce à une contrainte spéciale et unique. Mais alors sa puissance dépasse toute autre puissance imaginable. La contrainte de corps que peuvent exercer sur l'homme les forces de la nature et celles de la collectivité sociale n'est rien à côté de l'influence profonde et décisive de l'idée morale. Par un procédé mystérieux cette idée se confond avec le centre même de l'être humain, et ses ordres ne semblent finalement exprimer que les véritables intentions sorties du fond de notre conscience. L'homme est ainsi à la

fois assujetti et libre. L'ordre moral emporte notre assentiment, alors même que ce dernier voudrait s'y soustraire.

Rien d'étonnant à ce qu'une telle puissance devienne objet religieux excitatif.

* * *

La religion éthique pure n'a pas des représentants que dans le passé lointain de la Grèce ou d'Israël. Elle est répandue plus que jamais à l'heure actuelle et elle a eu des prophètes qui ont vécu parmi nous. Il serait injuste de ne pas nommer *Kant*. Et l'étude de la religion éthique kantienne est d'autant plus importante qu'elle nous montre l'ascendant de l'objet moral sur un esprit foncièrement moderne.

Quant à la vision des valeurs morales, les conceptions et plus encore la vie de Kant méritent la plus haute attention. Kant tient à la fois de Socrate et des prophètes. Il réunit la finesse et la rigueur d'un dialecticien grec au pathos grave du Second Esaïe.

Kant appartient à notre époque et possède notre mentalité rationaliste. Son attitude et sa conception ne nous paraissent pas étranges. Comme le nôtre, son esprit a été formé sous l'influence dominante de la physique moderne qui, érigée en véritable métaphysique, domine dans la plus large mesure notre mentalité.

Kant détestait le rêve, il avait les visions en horreur et détruisait d'un pas lent et pénible une spéculation métaphysique plus que millénaire. Il lui était donné d'éprouver devant sa propre œuvre l'étonnement intense que d'autres ne pouvaient avoir que devant les forces de l'univers. Toutefois Kant ne se prenait pas pour un surhomme, et les problèmes de l'existence humaine l'oppressaient comme ils nous oppressent encore. C'est pour les résoudre qu'il écoutait la voix de la conscience morale.

Georg Simmel avait l'habitude de dire que pour comprendre un penseur, il faut savoir découvrir *entre* les lignes qu'il

nous a laissées, les véritables intentions de son exposé et le vrai fond de ses idées. Plus d'une fois les textes eux-mêmes ne nous présentent ces intentions et ce fond que sous une forme inadéquate, voire fausse ou du moins mal réussie[1].

On aurait tort dès lors d'insister dans une préoccupation excessive d'authenticité exclusivement sur les *théories* kantiennes relatives à la religion, abstraction faite de ce que ces théories sont frappées par le verdict porté par Kant sur toute spéculation métaphysique.

Notre attention est attirée sur l'émotion de l'âme kantienne devant *l'apparition du devoir moral.* Cette apparition frappe *religieusement* l'âme du philosophe et cette impression religieuse domine le système de Kant et plus encore sa façon de vivre.

Pour la considération de l'expérience fondamentale de Kant, il suffit de relever l'unique passage des écrits kantiens, où perce à travers l'exposé d'ordinaire si aride et sec, non pas un désir d'écrire dans un style clair et beau, mais l'élévation d'un enthousiasme passionné par un idéal sublime. Il convient de citer ce passage dans la langue de Kant même. Aucune traduction si parfaite qu'elle soit, ne saurait rendre la puissance suggestive et le charme singulier de ces paroles:

« Pflicht! Du erhabener, grosser Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nicht drohest, was natürliche Abneigung im Gemüte erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloss ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüte Eingang findet und doch

---

[1] A comparer ce que dit A.-D. Sertillanges à propos de St-Thomas: « Nous osons dire qu'en un sens saint Thomas est plus aristotélicien qu'Aristote... Aristote ne sut pas toujours dégager pleinement ses propres principes... Saint Thomas... est le disciple introuvable..., la fidélité du disciple n'est pas celle de l'historien. Celle-ci s'en tient au fait; l'autre peut remonter jusqu'au droit, et parmi les traditions diverses s'attacher à celle qui est plus vraie, comme se raccordant mieux au système jugé vrai, sinon à la pensée toujours partiellement déficiente qui le vit naître. » Saint Thomas d'Aquin, Paris 1922, Tome I, p. 20.

sich selbst wider Willen Verehrung (wenngleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich insgeheim ihm entgegenwirken : welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt und von welcher Wurzel abstammen die unnachlässliche Bedingung desjenigen Wertes ist, den sich Menschen allein selbst geben können ? »

(Devoir ! nom sublime et grand, toi qui ne renfermes rien en toi d'agréable, rien qui implique insinuation, mais qui réclames la soumission, qui cependant ne menace de rien de ce qui éveille dans l'âme une aversion naturelle et épouvante, pour mettre en mouvement la volonté, mais poses simplement une loi qui trouve d'elle-même accès dans l'âme et qui cependant gagne elle-même, malgré nous, la vénération (sinon toujours l'obéissance), devant laquelle se taisent tous les penchants, quoiqu'ils s'agissent contre elle en secret ; quelle origine est digne de toi et où trouve-t-on la racine de ta noble tige, qui repousse fièrement toute parenté avec les penchants, racine dont il faut faire dériver, comme de son origine, la condition indispensable de la seule valeur que les hommes peuvent se donner eux-mêmes ?) [1]

Dans ce passage le devoir se pose *en objet excitatif*. Au moment même de la rédaction, Kant a dû subir l'emprise puissante de cet objet. D'où l'enthousiasme magnifique qui déborde dans ses paroles. Brusquement Kant arrête cette explosion sentimentale et reprend la rigueur avec laquelle il dirige habituellement ses pensées, il se confine de nouveau dans le cercle étroit de son sujet.

Ces quelques lignes suffisent cependant pour nous montrer tous les traits caractéristiques de l'objet excitatif *réunis*.

Tout d'abord nous constatons l'importance *unique et décisive* du Devoir : « la condition indispensable de la seule valeur que les hommes peuvent se donner eux-mêmes ». En même temps le Devoir *s'isole du reste de l'univers* et revêt une dignité *spéciale:* « Quelle origine est digne de toi et où trouve-t-on la racine

[1] Traduction de François Picavet.

de ta noble tige ? » Le regard *tend déjà plus loin*, mais sans rien discerner de précis : « racine dont il faut faire dériver comme de son origine indispensable... » Voici *l'unité dynamique:* « qui réclames soumission... pour mettre en mouvement la volonté... » *La pénétration de l'objet dans l'âme*, action typique de tout objet excitatif, est décrite comme suit: « Non pas simplement une loi qui trouve d'elle-même accès dans l'âme et qui cependant gagne elle-même, malgré nous, la vénération, sinon toujours l'obéissance..... ». *La victoire de l'objet sur l'homme* est exaltée en ces termes: « devant laquelle se taisent tous les penchants, quoi qu'ils agissent contre elle en secret ».

Le philosophe considérait la conscience morale ainsi décrite non pas comme un fait hypothétique, mais comme une donnée empirique. C'est le fait empirique par excellence, puisque comme valeur et comme réalité rien ne saurait rivaliser avec lui.

Nous ne serions pas étonné, si Kant s'en était arrêté là. Chez un penseur si avide de faits indiscutables et si franchement méfiant vis-à-vis de toute réflexion pure, on comprendrait la restriction à cette réalité centrale et la concentration exclusive de la pensée en vue d'en montrer la portée pour l'existence humaine.

Mais une pareille restriction est impossible à un homme qui a découvert un objet excitatif. D'ailleurs qu'on s'impose cette restriction ou non, la situation réelle ne s'en trouve pas changée. La décision fondamentale de l'homme religieux ne consiste pas dans l'élaboration d'un ensemble de notions, mais dans le seul choix de l'objet excitatif, notion qui implicitement contient tout un système religieux.

C'est précisément par l'exemple de Kant que nous pouvons remarquer la nécessité intrinsèque qui, l'objet excitatif une fois posé, nous pousse vers l'élaboration d'une religion complète, la notion de l'objet excitatif n'étant vraiment *parfaite* que dans la religion achevée qui lui correspond.

Aussi ne sommes-nous pas surpris de voir Kant sans cesse préoccupé des problèmes de la *pensée* religieuse. En cela il ne paie pas seulement le tribut à l'esprit de son époque, il ne fait que développer les nécessités impliquées dans son attitude initiale.

Son ouvrage sur la « Religion dans les limites de la Raison » fait bien ressortir ces nécessités.

Dans cette étude comme dans tous ses livres, Kant entend par Raison non seulement les manifestations de l'intelligence théorique, mais toute manifestation *objective* qui se fait en nous et dont la manifestation de la conscience morale est la principale. Les concessions faites à la théologie officielle ne sont qu'apparentes et n'ont pas de valeur pratique dans l'exposé et l'élaboration des idées. Dès que la « révélation » voudrait se dresser contre les nécessités de la « raison », Kant soumet sans hésitation la Bible même aux exigences rationnelles, comme sa polémique avec Michaelis le montre.

Pas plus que les prophètes Kant ne pouvait adopter la solution de Socrate, car le monothéisme rigide de la religion occidentale moderne l'en empêchait. Il ne pouvait donc pas attribuer le « Devoir » à un « dieu ou à un esprit divin ». En élevant le devoir dans la sphère religieuse, Kant devait le considérer comme l'œuvre du Dieu unique de la tradition chrétienne sous l'influence de laquelle Kant avait grandi. Et cela lui était d'autant plus facile que l'idée chrétienne de Dieu, surtout dans sa forme protestante, était en partie nourrie du moralisme religieux des prophètes bibliques.

La religion chrétienne, cependant, n'est pas une religion éthique pure. Le kantisme ne pouvait se l'assimiler *dans son intégrité* aussi peu qu'elle même ne pourrait s'identifier avec l'attitude kantienne. C'est dire que le kantisme transformait l'objet chrétien de la tradition comme les prophètes avaient transformé l'ancienne conception de Jahvé. Le kantisme interprétait certaines formules chrétiennes selon les exigences de ses prin-

cipes particuliers avec une hardiesse et une sagacité qu'on ne rencontre habituellement que chez les théologiens. Cependant la disparité du kantisme et du christianisme apparaît nettement dans l'attitude anticultuelle de Kant par rapport à tout culte chrétien y compris le culte protestant. Kant éprouve aussi vis-à-vis de la prière[1] un sentiment hostile ou du moins négatif. Conformément à l'exaltation exclusive des principes de la morale, aucun autre bien ne pourra faire objet de la prière que des valeurs strictement morales. De toute façon la prière cesserait d'être ce qu'elle est et doit être dans la piété chrétienne.

Mais ces conceptions négatives forment la contre-partie de la nature positive et féconde de la piété kantienne et de la piété éthique pure en général.

La célèbre définition donnée dans la « Religion dans les limites de la seule Raison », ainsi que les annotations dont Kant fait suivre cette définition, le montrent clairement.

« La religion, dit Kant, considérée du côté du sujet, est la connaissance de tous nos devoirs *comme des commandements divins.* »[2].

Kant ajoute à cette définition une note explicative où il précise qu'il n'entend pas définir telle religion particulière, mais les traits caractéristiques et essentiels du concept de la religion en général (« Religion überhaupt »). En même temps il prend soin d'affirmer son intention de ne pas vouloir désigner par sa définition une réalité transcendante quelconque. L'homme qui considère ses devoirs comme des commandements divins, obéit en cela à un point de vue *purement subjectif*. Il agit comme si un

---

[1] C'est avec raison que Fernand Ménégoz découvre le fond de la pensée religieuse de Kant dans les idées du philosophe sur la *prière*. (F. Ménégoz, *op. cit.*, p. 26.) « Sous des dehors « idéalistes », le kantisme cache une tendance profondément areligieuse » (p. 28). Il était bon d'écrire cette phrase contre des théologiens et des philosophes qui réclament Kant pour le protestantisme et pour le christianisme.

[2] Rel. 4° Div. 1° part.

dieu existait, ce qui ne donne à personne le droit de soutenir l'existence objective d'un tel être suprême. Et dans la phrase citée il n'oublie pas de souligner le mot « comme ». Dans l'annotation il ajoute à ce geste la déclaration catégorique: « Dans cette définition... on ne postule aucune notion affirmative, *même pas en ce qui concerne l'existence de Dieu.* C'est qu'une telle confession serait déjà hypocrite, puisque nous n'avons pas l'intelligence d'objets transcendants..... Cependant... vu le but que les ordres de notre raison morale nous commandent de poursuivre, il faut bien admettre une foi *pratique, libre et affirmative*, qui promet la réalisation du but envisagé. Cette foi n'a besoin que de *l'idée de Dieu.* Tout effort sérieux (et par là *croyant*) qui vise la réalisation du bien, aboutira à cette idée. Nous ne pouvons toutefois nous imaginer d'être en état d'assurer à cette idée une réalité *objective par les moyens de la connaissance théorique.* »

La teneur de ces phrases est négative, mais leur sens ne l'est pas. Kant ne conteste pas aux idées religieuses leur signification intrinsèque. Il ne soutient pas non plus que ces idées ne sont nécessaires qu'au point de vue psychologique et pratique, comme le croyait Vayhinger[1].

Kant reprend tout d'abord la thèse de la « Raison pure » concernant l'impossibilité d'une connaissance *théorique* relativement à une réalité transcendante. Sous ce rapport, *toute* affirmation sur les données non sensibles sera forcément « *subjective* ».

Il faut s'entendre sur la signification de ce dernier terme dans la bouche de Kant. S'il était équivalent à erreur, rêve ou illusion, tout serait clair. Mais si pour cette notion comme pour tant d'autres la terminologie de Kant reste imprécise et flottante, nous savons pourtant très bien que le mot subjectif ne désigne pas simplement le néant, mais peut bien se rapporter à des faits très réels *que nous nommerions objectifs.* Ainsi les *catégories*

[1] Die Philosophie des Als-Ob. Leipzig, 1918, pp. 613 sqq.

sont selon la terminologie kantienne subjectives, parce qu'elles ne font pas partie de la chose en soi. *La morale tout entière est de même subjective*, et pourtant notre philosophe lui attribue la plus haute importance, la met au-dessus de la science et en a fait la base d'une métaphysique nouvelle.

Un pareil terme kantien trouve toujours son interprétation dans le contexte immédiat et non pas dans les habitudes générales de notre langage. Or, dans la note en question, la foi en Dieu, fait essentiellement subjectif et purement hypothétique au point de vue de la connaissance *théorique*, c'est-à-dire au point de vue de la « Raison Pure », n'en apparaît pas moins comme une donnée nécessaire de la Raison Pratique. Kant ne dit-il pas que toute action morale vraiment sérieuse est *de ce fait* l'action d'un croyant?

L'homme qui se soumet à la voix de sa conscience et agit dans le sens du bien fait, selon Kant, acte de foi religieuse.

C'est d'ailleurs naturel. L'homme qui agit contre ses intérêts et ses désirs, ne se comporterait pas ainsi, s'il n'était convaincu de la valeur et de la justesse de ses actions. Or, une telle conviction ne repose sur rien qui soit théoriquement démontrable. Cette imperfection, si imperfection il y a, est celle de la morale tout entière. Dans toute action morale, l'élément vraiment précieux du côté de l'homme actif, est une foi.

Kant ne s'en plaint pas. Tout ce qui appartient au domaine théorique, subit la loi des nécessités mécaniques dont la causalité est une des premières. La particularité et la supériorité de la morale se fondent sur la *liberté*. Et c'est la liberté qui seule constitue la dignité humaine.

Comme les actions « vraiment sérieuses » sont *libres*, l'affirmation religieuse doit être également libre. Ce sera donc, comme dit Kant, une *foi libre* que l'homme moral doit professer. Le terme de liberté et de subjectivité se confondent pour exprimer une attitude supérieure à l'attitude théorique: celle de l'homme

moral qui obéit à l'ordre de la raison pratique, ordre qui ne l'égare pas, mais qui malgré sa subjectivité lui ouvre les portes d'une vérité.

Cette foi est en même temps *pratique*. Et ce terme encore s'oppose au terme de théorique. C'est que nous possédons cette foi seulement, quand nous agissons, *au moment même de notre action*. Nous ne la possédons d'ailleurs pas nécessairement d'une manière consciente. Car l'homme qui agit, ne réfléchit pas toujours aux conséquences et aux principes de son activité. Plus l'action est intense, plus elle possède un caractère de spontanéité. La foi est pratique, cela signifie qu'elle est basée sur l'action intense *et impliquée en elle*. Elle n'est pas une sorte de conclusion théorique ou métaphysique tirée de la réalité de l'action; elle est posée *par et dans* cette action elle-même.

Cette foi ne peut être autre chose qu'*une foi dans la Raison Pratique, une confiance illimitée et en quelque sorte aveugle dans les révélations de la conscience morale*. De cette seule façon s'explique l'attitude d'un homme qui obéit aux ordres de la conscience, alors qu'il aurait la possibilité de s'y soustraire.

La foi est dès lors *affirmative*. L'homme moral affirme, en effet, la justesse, la valeur et la véracité du sentiment du devoir. Il affirme encore la possibilité que nous offre la réalité universelle de *réussir* dans nos efforts pour le bien. Il affirme, enfin, une conviction quant à la structure intime d'un univers qui ne saurait être étranger aux « valeurs ».

La foi kantienne, la foi de la religion éthique, est donc « pratique, libre, affirmative ». Elle est aussi « subjective », *mais nécessaire, légitime et juste*. Elle est solidaire de la Raison Pratique; *elle en est l'expression essentielle;* elle ne l'accompagne pas; *elle y est impliquée.*

La critique kantienne ne touche donc pas à l'objet de la religion éthique. Les réserves sévères de Kant font ressortir plus clairement encore cet objet avec sa vraie nature. Et l'énergie

avec laquelle Kant prononce ces réserves, est plus qu'un acte philosophique, c'est un acte religieux même; c'est le signe que Kant n'a jamais perdu de vue la nature particulière de l'objet éthique et qu'il s'est efforcé de garder cet objet à l'abri de toute influence émanant de la pensée théorique.

En premier lieu, la foi morale qui est à la base de l'acte même, ne vise pas une réalité susceptible de devenir objet de recherche scientifique. Un objet soumis à une telle recherche cesse de ce fait d'être objet de foi religieuse. Cette foi ne vise même pas un sentiment ou *le* sentiment moral. Dans ce cas encore, elle ne serait pas une conviction religieuse, mais une conviction morale. La foi éthique tend vers une sphère plus vaste, sphère qu'elle atteint *à travers et dans* la notion du devoir, qui comprend *l'univers tout entier* et qui indique la signification de *toute réalité*. A travers et dans le devoir, Kant découvre le sens non seulement de la vie humaine, mais de tout l'être. La religion kantienne fait du devoir la clef de l'énigme universelle.

C'est dire que la foi de Kant s'élance vers le *surcroît de réalité* qui se trouve dans le sentiment du devoir. Autrement dit, *le fait moral du devoir devient objet excitatif et évolue en se surpassant lui-même dans la direction de l'objet religieux*. Si Kant estime que nous devons considérer notre devoir comme un commandement divin, il énonce une exigence renfermée dans le devoir lui-même.

La définition de la religion avec les explications ultérieures de Kant, se place à côté de l'apostrophe au devoir que nous avons trouvée dans la Critique de la Raison Pratique. Là le seul objet excitatif se présentait sans que les conséquences religieuses en soient nettement tirées. Dans « La Religion dans les limites de la seule Raison », l'objet religieux apparaît pleinement constitué.

La grande prudence avec laquelle Kant emploie la notion de Dieu a d'ailleurs une signification profonde. Kant semble se rendre compte que cette notion provient de formations religieuses nette-

ment différentes de la sienne. D'autre part, Kant doit adopter une partie essentielle de la terminologie religieuse traditionnelle, parce que pour exprimer des vérités religieuses, nous ne possédons pas d'autre moyen. Mais il est certain qu'il y a une espèce d'« hypocrisie » du côté d'un penseur qui, lui-même étranger à la religion traditionnelle, se sert de la terminologie formulée par elle. Il faut dès lors admirer l'instinct de Kant pour les choses spirituelles, lorsqu'il n'hésite pas à prononcer ce mot d'hypocrisie sur ceux qui emploient la notion de Dieu en religion purement éthique.

La crise de l'objet religieux purement éthique.

Les problèmes posés par l'objet religieux naturel ont révélé un état de crise permanent qui en menace l'existence. Cette crise était fatale, vu l'imperfection foncière des objets de cette catégorie, imperfection qui finit par en détruire la valeur religieuse.

Des dangers analogues menacent l'objet éthique, mais la crise est moins aiguë. La religion éthique est, en effet, une des plus vivantes et des plus durables.

Aujourd'hui même où nous voyons une partie de nos élites se détacher sans lutte, ni douleur de la religion des ancêtres, et où un scepticisme général plus ou moins conscient tend à prédominer, la religion éthique garde cependant toute sa splendeur.

Pour se rendre compte de ce fait, il faut renoncer à la terminologie quelque peu périmée qui réserve le nom de religion aux seules formations religieuses théistes. Il ne faut pas hésiter à attribuer ce nom à tout phénomène qui le mérite vraiment. Et le nombre de ces phénomènes est très grand. Comme il y a une religion chrétienne, juive, mahométane, il y a une religion laïque, une religion nationale, une religion éthique. Ce n'est nullement un tour de force d'appliquer à ces diverses tendances le nom vénérable de religion, puisqu'il s'agit dans chacun de ces cas d'une *foi* et d'un *objet* de foi.

C'est précisément la foi éthique qui gagne encore le plus facilement le cœur de nos contemporains. Dans la vie publique comme dans la vie privée, les désirs les plus sordides se couvrent du haut nom de la moralité et peuvent aboutir sous ce nom. La foi dans la valeur morale est immense et on dirait qu'aucun d'entre nous n'en est entièrement dépourvu.

En présence d'un tel état de choses, on pense toujours de nouveau à la vérité mise en lumière par Kant, que tout effort moral sérieux repose sur une foi et sur une sorte de métaphysique religieuse voilée. L'idéal moral n'a pas seulement l'importance d'un dieu, *l'idéal c'est un dieu*, d'ailleurs aussi mystérieux que toute autre divinité. Et on a beau repousser les formules métaphysiques et religieuses, l'affirmation de la valeur du devoir comporte une religion et une métaphysique « pratique », religion et métaphysique que l'homme moderne continue à professer, parce qu'il est simplement un être moral.

Ce n'est pourtant pas d'une telle situation que la religion éthique tire sa principale force et sa grande ténacité, mais du fait que la conscience morale est vraiment une réalité, une des plus certaines, en même temps qu'une des plus mystérieuses. Qu'on explique le « sentiment moral » par la « société », par le désir de créer le bien-être des autres, ou par un instinct inné, sa réalité reste ce qu'elle est.

En outre, l'objet éthique se distingue de son ambiance d'une façon autrement nette que n'importe quel objet naturel.

Pour pouvoir s'investir d'une dignité divine, l'objet naturel a besoin de rencontrer une mentalité préscientifique. Mais au fur et à mesure que cette mentalité se perd, l'objet doit renoncer à sa place insigne et rentrer dans l'égalité générale des choses. La situation de l'objet éthique est autre. Par sa nature *spirituelle*, le fait moral se distingue de tout fait physique. Alors même qu'une spéculation pseudoscientifique voudrait réduire les données de l'esprit à un jeu de mouvements physico-chimiques,

le caractère spécial de la conscience morale n'en demeurerait pas moins dans la *pratique*. Le sentiment de l'obligation qui accompagne toute révélation morale constitue une dignité qui distingue le fait moral de tous les autres faits que nous connaissons. Il donne à la morale une puissance supérieure à toute autre puissance dont nous puissions subir l'action. En même temps, cette puissance de la conscience morale est différente par sa nature de toute puissance matérielle, parce qu'elle nous maîtrise intérieurement tout en nous laissant libres[1].

C'est pour ces raisons que le fait moral ne saurait se plier sous l'égalité générale des choses, mais qu'il crée un monde d'un ordre spécial. En même emps il assigne à l'homme une place à part dans l'univers et rejette les choses inanimées et les êtres du règne animal dans un plan inférieur au sien.

La considération du devoir nous montre donc vraiment un objet *unique* qui, grâce à sa dignité, doit appeler plus que tout autre l'émotion sacrée. Par sa seule existence l'objet éthique pose au sein de la réalité *un dualisme*, dualisme où la force agissante se trouve du côté du sujet et où l'objet ne possède qu'une force d'inertie.

Et comme ce dualisme ne met pas seulement la puissance active du côté du sujet, mais confère encore à ce dernier toutes les valeurs, il prépare le schéma religieux qui lui aussi octroie l'ensemble des valeurs à la sphère transcendante. L'exemple de Kant montre, du reste, comment le passage de l'objet purement

---

[1] En dépit de multiples et excellents efforts pour faire ressortir la nature propre de l'obligation morale qui est un fait primitif des plus empiriques, d'aucuns continuent et continueront encore longtemps à confondre cette obligation avec d'autres formes de contrainte, telle la contrainte sociale. De telles erreurs se comprennent facilement à une époque où l'habitude de penser avec les catégories des sciences naturelles a aveuglé quelque peu la raison et l'a rendue inapte à saisir des nuances plus fines que celles qui différencient les choses matérielles.

éthique à l'objet religieux peut se faire sans solution de continuité.

Plus que tout autre objet, la conscience morale réalise les conditions préalables pour devenir objet excitatif et objet religieux. Elle les réalise plus parfaitement que n'importe quel objet naturel y compris l'univers considéré dans son ensemble. Car elle dispose non seulement d'une puissance qualitativement différente de la puissance naturelle, mais supérieure encore à cette dernière en tant qu'elle peut vaincre la résistance de l'être intérieur. Cette conscience avec sa puissance accompagne l'homme dans tous ses mouvements et participe de ce fait à l'omniprésence des divinités supérieures, tandis que les objets naturels restent fixés à leur place et que leur efficacité est limitée. Avec cela la conscience morale paraît indestructible. Les forces de la nature détruisent leurs propres œuvres, alors même que ces œuvres semblent faites pour l'éternité. Mais avec chaque être humain qui naît, la conscience morale se crée à nouveau et reparaît avec une fraîcheur inaltérée. Et si l'homme, malgré les innombrables moyens de distraction qui guettent sa vie spirituelle, entend toujours la voix de la conscience, nous avons l'impression qu'un véritable miracle s'accomplit sans cesse parmi nous.

Les difficultés qui menacent l'objet religieux éthique n'en sont pas moins considérables. Elles sont d'ordre pratique et d'ordre théorique et elles peuvent avoir des conséquences religieuses fort graves.

Il est vrai que l'objet éthique est toujours présent à l'attention des hommes. Mais, d'autre part, les hommes sont *libres* d'en entendre ou de ne pas en entendre la voix. C'est seulement dans des âmes particulièrement sensibles et affinées que cette voix trouve un écho fidèle. Par sa tendance même de changer le cours normal du mouvement psychique, la conscience morale se crée à elle-même des résistances montant du fond de l'âme humaine. Et

si, comme dit Kant, le principe moral force notre *consentement*, il reste encore un pas décisif à faire pour que l'*action* morale en résulte.

L'objet moral ne saurait dès lors se réaliser pleinement que dans une élite. Les grandes masses admirent les actes héroïques, mais elles manquent de l'énergie spirituelle nécessaire pour établir en elles un état moral analogue. On peut dire, sans pessimisme excessif, que les foules ne sont jamais vraiment morales. Alors même qu'elles s'attachent à la poursuite d'un idéal, elles restent dominées par des instincts collectifs spontanés et irrésistibles qu'on ne doit pas confondre avec des motifs moraux. La religion éthique présente ainsi un caractère *ésotérique*. Elle n'engendre pas de grands mouvements *durables*. Quant aux héros de la morale et de la piété éthique, ils sont tantôt admirés, tantôt persécutés et supprimés, jamais ils ne sont imités par les masses. Dans les cas les plus favorables ils formeront des *sectes* ou des *écoles*, ils ne formeront pas d'*Eglise*.

Nous sommes là en face d'une faiblesse *matérielle* de l'objet éthique, non pas devant une faiblesse spirituelle. Car l'incapacité de forcer les masses ne comporte pas d'imperfection religieuse de l'objet. Voilà une nouvelle différence foncière qui sépare les choses morales et les choses physiques.

Les conséquences de cette faiblesse ne laissent cependant pas d'être assez graves.

En dépit du rayonnement splendide de l'objet éthique, la *religion* éthique *végète* partout et ne connaît que certains rares moments de vie conquérante et triomphante. Si ces moments compensent les héros du devoir de beaucoup d'heures tristes et décourageantes, ils leur font d'autre part sentir que le mouvement religieux éthique ne peut être un mouvement d'une force continue.

Il s'agit là toutefois de difficultés pratiques qui ne trahissent aucune imperfection de l'objet lui-même. La situation devient autrement sérieuse, quand nous nous voyons placés devant des *imperfections intrinsèques de l'objet éthique*.

La situation de l'objet éthique pose, surtout dans le monde moderne, de graves problèmes théoriques qui ne cessent pas de miner son existence.

La principale de ces difficultés consiste précisément dans l'isolement où se tient l'objet éthique par rapport au reste de l'univers, isolement qui a facilité d'autre part sa montée dans le plan religieux.

La cause de cet isolement est dans la *qualité* différente qui distingue l'objet éthique du domaine de la nature, qualité qui appartient exclusivement à cet objet.

Par cette différence l'objet éthique s'oppose constamment à l'effort le plus authentique de l'esprit rationaliste qui veut imposer à toutes choses une qualité unique. Et dans des temps comme le nôtre où cet esprit rationaliste est le principal facteur pour la détermination de la *vérité humaine*, la situation de l'objet éthique sera nécessairement précaire ; car en résistant à l'égalitarisme de la raison théorique, l'objet éthique se condamne fatalement devant le tribunal de cette raison.

Cela serait sans grande importance pour l'idéal moral qui s'imposerait quand même. Mais c'est la conscience morale *en tant que fait existant* qui en souffre et l'objet *religieux* éthique lié à ce fait.

Ou bien la réalité des *choses* est la réalité véritable, et la *qualité des choses* apparaît comme un des signes essentiels de toute réalité que reconnaît l'esprit de notre temps façonné selon les exigences des données physiques. Alors les données morales seront des choses ayant au fond la qualité de choses, ou elles seront un rêve, une illusion. Ou bien, c'est le monde moral qui possède une véritable réalité, alors le monde des choses devient « phénoménal », il n'est plus qu'une apparence qui voile un état plus positif et plus profond.

Le kantisme authentique a adopté cette seconde solution. Elle ne répond cependant pas aux aspirations fondamentales de l'esprit moderne. L'esprit moderne exige impérieusement la réalité

exclusive des choses et la réduction de toute entité spirituelle au plan des choses. C'était là l'attitude d'un interprète bien connu du kantisme, Forberg. Pour *Forberg* la théorie scientifique du maître importe avant tout. Elle décide à elle seule de la notion de la réalité et de la vérité. Dès lors, le sentiment moral ne révèle plus rien du tout au sujet d'une réalité ou d'une vérité quelconque. Il est purement et simplement impulsion à l'action et s'épuise complètement dans l'acte[1].

Forberg, a l'instar de Kant, affirmait avec une grande énergie les vérités de la religion éthique et l'importance de son objet. Il s'est senti religieux et croyant, et c'est pour cette raison qu'il s'est si vigoureusement défendu contre le reproche d'athéisme: « Le cœur de l'homme bon lui crie d'une voix puissante: tu dois faire le bien sans te fatiguer! *Crois* à la vertu! Finalement elle *remportera la victoire! Crois* qu'aucune action bonne que tu accomplis ou que tu projettes .... ne se perdra dans la marche désordonnée des choses! *Crois* que le cours des choses se règle *selon un plan inintelligible pour toi*, mais qui *garantit le succès final du bien....* »

Ces paroles trahissent tous les traits de la foi éthique. Un surcroît de réalité s'ajoute à l'objet éthique et lui prête une force transcendante *qui préside à la marche universelle des choses* pour en faire sortir la réalisation des buts moraux. Ainsi, aucun acte moral ne se perd, mais il s'insère dans l'évolution du monde comme un élément fécond. C'est là une foi des plus hardies et qui dépasse la croyance aux dogmes les plus incompréhensibles .

Seulement Forberg fait immédiatement apparaître l'immense difficulté de cette foi et met ainsi à nu la contradiction dans laquelle se débat l'objet éthique: « Certes, de tout cela tu ne peux rien prouver *scientifiquement*, mais ton *cœur* te dit: tu dois

---

[1] Voir Philosophisches Journal, Année 1798, cahier 1. En outre, Friedrich Karl Forbergs Apologie seines angeblichen Atheismus.

agir, *comme si les choses en étaient ainsi*, et si tu agis de cette façon, *tu montres par là que tu as de la religion!* »[1].

Kant aurait pu rédiger les mêmes phrases. Mais dans sa bouche leur signification n'aurait pas été la même. Avec une énergie incisive, Forberg souligne la partie négative de ses considérations, tandis que Kant l'aurait plutôt négligée pour insister sur la terminologie religieuse positive. Car selon Forberg, l'idée de Dieu *n'est nullement impliquée* dans la notion du devoir, mais elle vient s'y greffer comme se greffe une notion *explicative et théorique* sur une donnée observée pour la faire comprendre. Dès lors, la foi en Dieu porte le caractère d'une *hypothèse scientifique* et n'a pas d'autre valeur. Forberg dit: « Cette foi fait partie de nos devoirs en tant qu'elle est pratique et forme une maxime pour des actes réels. *En tant qu'elle est théorique*, elle ne fait pas partie de nos devoirs, *mais elle est le produit d'une spéculation oisive*. Autrement dit, ce n'est pas notre devoir de croire qu'un ordre moral universel ou un dieu, maître du monde, *existent*, mais notre devoir consiste seulement à agir *comme si l'on avait cette conviction*. On peut avoir sur ces choses *les opinions qu'on veut*, on peut opter pour la foi *ou pour l'incrédulité*. Car dans ce cas, il n'est pas question de religion, *mais de spéculation*[2].

Ce texte, remarquablement clair, nous met en présence de quatre affirmations de haute importance:

1° La raison théorique décide seule de la réalité d'un objet;

2° L'objet *religieux* éthique est nié *théoriquement;*

3° Le terme de pratique ne désigne qu'une *règle d'action* (maxime) et n'implique aucune idée d'existence;

4° La religion éthique est pleinement constiuée, *alors même que le fidèle professe un athéisme théorique.*

La différence qui sépare Forberg de Kant est plus qu'une différence de tempérament. Forberg adopte *conséquemment et*

---

[1] Journal, pp. 3 sqq.

[2] *Op. cit.*, pp. 36 sqq.

uniquement la pensée *théorique* du maître, mais il ne le suit point dans la voie de la pensée *pratique et religieuse* qui pour Kant finissent par se confondre. La raison théorique décide maintenant *seule* des notions de réalité et de vérité. A la philosophie morale il ne reste autre chose que les « maximes ». Tandis que Kant avait employé la locution « comme si » dans un sens restreint, Forberg lui donne une signification absolue et la prend *à la lettre.*

Sous un certain rapport Forberg a rendu au kantisme un double service. Il en a expulsé la contradiction souvent soulignée entre la philosophie théorique et la pensée pratique. Puis, en donnant à la première une importance exclusive, il a *modernisé* le kantisme, attendu que la tendance de soumettre la notion de l'existence à la seule faculté théorique, est une tendance spécifiquement moderne.

Toutefois, Forberg a cru pouvoir maintenir *la foi éthique dans son intégralité.* Cette foi éthique se présente maintenant *sans le secours de la terminologie religieuse traditionnelle.* L'athéisme quant à la religion des ancêtres, se combine avec la vigueur et le pathos de la piété *purement éthique.* Pour la réflexion sur la piété éthique la signification de l'attitude de Forberg dépasse la signification de la pensée kantienne. *Du point de vue de l'esprit moderne,* désireux d'avoir des solutions claires, simples et rationnelles, Forberg apparaîtra comme un penseur *conséquent* qui remédie aux incohérences et aux confusions, apparentes ou non, de la philosophie kantienne originelle. En écartant de la religion éthique tout vestige de conceptions religieuses différentes, il ne fait pas seulement œuvre négative, il réussit à nous présenter la foi éthique dans une pureté que nous trouvons rarement exprimée avec autant d'énergie et de clarté dans l'histoire de la pensée religieuse et dans celle des religions elles-mêmes.

C'est pourquoi *les difficultés et la crise* de l'objet *religieux éthique* n'apparaissent nulle part plus nettement que dans ces pages.

Et tout d'abord Forberg ne tient aucun compte du lien essentiel qui unit l'objet excitatif à l'idée d'un surcroît de réalité. Pour lui l'idée de Dieu est le produit d'une « spéculation oisive »[1], tandis qu'elle répond à une nécessité de la vie religieuse.

L'attitude de Forberg est du reste la seule logique, quand on veut ignorer ou qu'on nie *par principe* toute réalité qui n'entre pas dans les catégories de la pensée théorique. Dans ce cas une réponse positive aux questions religieuses de l'humanité est certainement impossible[2].

Il paraît bien que Forberg présente l'objet éthique dans sa pureté absolue libéré de tout élément provenant d'une religion différente ou de la pensée spéculative. En même temps il est certain que dans cette conception *l'objet éthique ne possède aucune existence*. Il a cessé d'être l'indice d'une *réalité* religieuse. Un *surcroît de réalité* ne peut plus s'y ajouter. Le principe moral, le devoir, ne saurait plus monter dans le plan supérieur des *choses* religieuses. Il reste simplement dans le plan moral. Autrement

---

[1] Pour l'opinion de Forberg, voir encore le passage suivant : « Je veux expliquer la finalité du monde physique, et j'admets à cet effet *l'existence d'une divinité*. C'est de la spéculation. Je veux expliquer la possibilité d'un ordre moral dans le monde, et je crois, à cet effet, à *l'existence d'une divinité*. C'est encore de la spéculation... Je n'ai jamais pu comprendre qu'une spéculation qui prend son point de départ dans le principe moral, est moins spéculation que celle qui prend son point de départ dans des principes physiques. » Il est certain que ces dernières paroles sont dirigées contre Kant lui-même.

[2] Certaines écoles de théologiens protestants veulent utiliser le principe kantien selon une telle interprétation, mais elles placent à côté ou au-dessus de la réalité scientifique une réalité ascientifique ou irrationnelle qui s'offrirait non pas à l'observation du savant, mais au « sentiment religieux » ou à « l'expérience religieuse ». Il n'est pas sûr qu'on rende ainsi service à la religion, en particulier à la religion chrétienne, en la considérant comme une sorte de connaissance mystique. Il faudrait auparavant avoir démontré la *valeur épistémologique* de « l'expérience religieuse », c'est-à-dire on devrait avoir établi la réalité d'une faculté de connaissance « irrationnelle ». On ne peut cependant dire que de pareilles tentatives aient abouti à certains résultats.

dit, il n'existe pas d'*objet* éthique, ou plutôt l'objet éthique n'est pas *un objet de tout.*

Et le fait que Forberg a trouvé les accents pathétiques d'un vrai sentiment religieux ne change rien à cet état de choses.

L'attitude et la conception de Forberg dévoilent une situation intellectuelle et morale dont les représentants de toute foi éthique doivent tenir largement compte: C'est qu'il est impossible d'établir par des moyens scientifiques la valeur d'un idéal quelconque. On *croit* à un idéal, on ne le *prouve* pas. Si la possibilité d'une preuve existait, l'élan allant vers l'objet éthique serait malgré tout appuyé par la légitimation scientifique de la morale, légitimation entièrement suffisante aux yeux des hommes modernes.

Or, les méthodes de recherche élaborées dans le cours des derniers siècles ne sont bonnes que pour l'étude de *faits concrets ou matériels*, elles ne sont d'aucune utilité pour la connaissance d'*un idéal.* Si donc la science moderne témoigne à la morale son intérêt, elle ne peut saisir ces problèmes qu'en tant que la morale aboutit à des institutions ou à des états psychiques qui présentent le caractère de *faits.* C'est dire que les psychologues et les sociologues s'emparent de cet ordre de questions et travaillent dans la conviction d'étudier la morale elle-même.

La morale cependant ne consiste pas dans un ensemble de faits, bien qu'elle *engendre* des faits. Dans cette découverte consiste précisément l'originalité foncière du kantisme primitif, originalité par laquelle la pensée de Kant a rompu avec l'esprit moderne, représenté par les philosophes du 18e siècle. En tant que cette vérité kantienne a gagné les esprits de nos contemporains, on peut dire que nous avons abandonné les conceptions mécanistes et naturalistes modernes. Seulement on se trouve alors sans moyen d'établir avec certitude des vérités objectives, telles que nous avons l'habitude de les trouver dans les travaux des savants.

La *philosophie de la morale* paraît ainsi en état d'infériorité

par rapport à la « science des mœurs » ou de la «morale positive». La discipline de Platon tombe entre les mains des sociologues, des psychologues, des médecins, des biologistes, etc. Cette évolution qui n'a guère produit de progrès philosophique, est cependant une évolution authentiquement moderne, témoignant du prestige presque absolu des sciences dites « exactes » et peut-être de la vanité de beaucoup de représentants des dites sciences.

Les conséquences radicales, mais inévitables d'une telle attitude, sont la négation pure et simple de la valeur *intrinsèque* de l'idéal. L'idéal est devenu une fonction d'un état social, d'un état psychologique et même biologique. Au lieu *de dominer et de guider* les faits, l'idéal finit par en *dépendre*. Cela est contraire à la nature de l'idéal. On peut maintenir l'apparence d'avoir soumis la morale à la rigueur d'une méthode exacte, la morale échappe à cette méthode et ne lui laisse que les éléments morts d'une vie qu'elle avait créée.

Il n'est pas difficile de se rendre compte que l'idéal, s'il entre en contact avec le monde des faits, ne perd pas pour cela sa nature particulière. Si le devoir est lui aussi un fait, il est un fait d'un ordre spécial destiné à dominer les faits d'un ordre inférieur et de leur donner une signification qu'ils n'ont point en eux-mêmes. Voilà le fond de la philosophie morale kantienne à laquelle on rendra d'autant mieux hommage qu'on repousse les théories de la Critique de la Raison Pure.

S'il y a ainsi entre le monde du devoir et celui des faits physiques une différence radicale de qualité, on a le choix entre deux possibilités: Ou bien, on affirme l'absoluité de la science, ou bien, on convient de sa relativité. Forberg a opté pour la première solution, Kant, lui-même, semble s'être rattaché à la seconde.

Mais dans les deux cas l'esprit moderne ne peut pas ne pas livrer à la science exacte les notions de vérité et de réalité. Convaincu même de la relativité de la science, cet esprit n'en adopte

pas moins en ce qui concerne les grandes convictions une attitude agnostique. Il aura la même attitude vis-à-vis de la morale quelle que soit l'intégrité morale des chercheurs.

Dès lors l'esprit moderne pour être conséquent devrait considérer le maintien de tout idéal comme une attitude *dogmatique*, c'est-à-dire une attitude qui ne s'impose pas à la suite d'un raisonnement basé sur des faits établis. Si l'homme moderne est loin de tirer toujours cette conséquence, s'il s'enflamme au contraire très facilement devant un idéal, il montre seulement que l'œuvre la plus sagace et la plus patiemment élaborée de la pensée des derniers siècles ne peut rien contre la réalité d'airain de faits d'ordre spirituel. Cela n'empêche cependant pas les conséquences qui découlent *logiquement* des principes fondamentaux de la science moderne.

Mais ces conséquences ne se révèlent pas toujours avec une clarté éclatante, quand il s'agit de questions d'ordre *moral*, elles se font bien sentir quand l'objet éthique religieux entre en jeu. Alors le fait que toute action morale implique un jugement métaphysique sur l'univers et lui confère pour ainsi dire un caractère transcendant trouve des adversaires décidés ou du moins sceptiques. Et cette hostilité et ce scepticisme sont certainement pour beaucoup au point de départ de l'effort que l'on a fait pour donner à la morale une base empirique et exacte.

Et l'on se trouve de nouveau devant le dilemne : ou bien, l'idéal peut être démontré scientifiquement. Dans ce cas, il descendrait de sa place spéciale pour entrer dans l'homogénéité générale des choses qui est le dogme fondamental de l'esprit scientifique. Quant à la religion, l'objet éthique deviendrait un objet naturel en butte aux mêmes difficultés que les autres objets choisis dans le domaine de la nature. Ou bien, l'idéal reste dans sa sphère propre et la preuve scientifique échoue. Dans ce cas l'idéal ne saurait posséder d'objectivité certaine. Et la religion morale reposerait en quelque sorte sur le vide et aurait un caractère dogmatique que des esprits « libres » ne peuvent admettre.

Voilà une cause de crise très sérieuse pour l'objet religieux éthique.

D'un tel état de choses résultera comme conséquence inévitable un pullullement d'idées et de conceptions morales, un individualisme moral *des plus accentués*. C'est là précisément le signe de notre temps. La lutte entre les diverses tendances morales s'ajoutent aux antagonismes des groupements nationaux et aux controverses religieuses séculaires. La disparition de l'unité morale crée une des plus grandes difficultés de notre vie contemporaine.

Rien de plus naturel qu'il y ait dans un pareil monde *plusieurs religions éthiques*, suivant les principes moraux que tel groupe ou tel individu croit avoir découverts, religions qui sont plus inconciliables entre elles que ne l'ont jamais été les diverses manifestations de la piété des églises chrétiennes. Nous sommes ainsi en présence d'une foi *sociale*, basée sur une conception déterminée de la société idéale. Il existe une foi *nationale*, basée sur une conception déterminée de la nature et du rôle de la nation. Il y a chez beaucoup de contemporains une foi *internationale* qui aspire à la suppression de tout « nationalisme » et qui considère comme un fanatisme les manifestations mêmes du patriotisme le plus pur. Naguère on a même parlé d'une « foi *coloniale* ».

Autant de religions différentes et également vivantes. Et nous pourrions encore en citer d'autres. Dans ces conditions, on considérera comme une solution heureuse, si l'individu placé en face d'une telle diversité d'idées opte pour l'une d'elles et lui consacre son existence. Il se trouve alors du moins sous l'influence d'un fait moral important. Mais beaucoup de nos contemporains ne se croient pas tenus d'adopter une pareille attitude. Dans l'exaltation de leur individualisme ils se créent un idéal moral personnel et considèrent cette création comme leur devoir le plus important. A cet idéal personnel ils attribuent une valeur qu'on attribuait jadis aux religions les plus vénérables. Des visions morales confuses, médiocres et fragmentaires engendrent une

multitude d'évangiles auxquels on *croit* fermement. L'obéissance à son évangile formera pour tel individu un cas de conscience sérieux. Il réclame comme un droit sacré la liberté de l'accomplir, que la nation et le monde entier périssent.

Il devient évident que de cette façon l'objet éthique finira par s'émietter irrémédiablement. Sur chaque objet peut se greffer assez facilement une attitude religieuse. Il en est résulté, sinon dans la pensée théologique ou philosophique de notre temps, du moins dans la pratique et les faits réels, une véritable polythéisme, *tel que l'humanité n'en avait jamais connu jusqu'ici.*

C'est là la ruine de l'objet éthique, ruine consistant dans le morcellement qui est incompatible avec l'idée même d'une vérité objective. Et cette ruine est d'autant plus irrémédiable que s'il pourrait encore être possible de démontrer la valeur de tel grand idéal moral, il serait absurde de prétendre faire une démonstration analogue pour chacun des innombrables petits idéals qui hantent l'esprit de nos contemporains.

La crise apparaît plus inquiétante encore, quand on songe à l'impossibilité de parvenir dans de telles conditions à une stabilité même relative d'un objet éthique quelconque. Cette stabilité ne saurait exister dans un monde qui ne reconnaît objectivement aucune vérité morale comme scientifiquement certaine, ce qui est l'unique certitude possible pour l'esprit moderne. Or, sans une stabilité et une durée suffisantes, aucun objet éthique ne pourra se présenter dans un état identique à des *générations entières* et dans des *situations différentes*, condition indispensable pour la fondation d'une véritable religion. Sous ce rapport, la religion éthique présente une infériorité très nette vis-à-vis de la religion à objet naturel. Grâce à sa concrétité l'objet naturel jouit d'une stabilité relative, ce qui permet aux fidèles de le contempler toujours de nouveau pour intensifier leur vie religieuse.

Dès lors il est apparent que l'objet éthique, situé en dehors de la notion épistémologique principale de notre époque, ne saurait

trouver de base qu'en lui-même, ce qui revient à dire que *sa force et sa puissance d'action dépendent de la force et de la puissance d'action de son prophète.* Et une telle dépendance ne laisse pas d'être troublante.

La religion éthique risque de s'affaiblir à mesure que s'affaiblit la santé physique et l'équilibre nerveux de la personnalité prophétique sur laquelle elle repose en définitive.

Ajoutons que dans la foule des fidèles d'une foi à objet éthique le fondateur ne pourra réclamer pour lui d'autre privilège que celui d'avoir été *le premier témoin.* Or, ce n'est pas à ce premier témoin que revient la dignité *suprême*, mais à l'objet. Et tous les fidèles communieront avec l'objet *à titre égal.* Ils sont des frères, et le fondateur n'est que le premier né de ces frères. Cela implique presque la conséquence que la vision de l'objet *change* selon des dispositions individuelles des fidèles et selon l'époque dans laquelle ils vivent. Nous avons vu que pour Socrate il n'y avait pas de successeurs. Dans d'autres cas, il y avait des successeurs, mais leur âme ne pouvait être exactement la même que celle du premier témoin. Comment garantir dès lors une *lignée de témoins*? Or, sans une telle lignée traversant *plusieurs* générations, aucune grande idée morale ne peut vraiment prendre racine. Encore moins pourra-t-elle jouer son rôle d'objet excitatif et religieux.

Ce n'est pas encore tout.

Une difficulté que nous n'avons pas encore envisagée, réside dans l'*idée même du devoir.* Et cette difficulté est très grave, car elle concerne la *présence continuelle de l'objet devant les fidèles,* présence sans laquelle aucune religion ne saurait *durer.*

Dira-t-on que le devoir *en tant que devoir* est pourtant un fait présent, en dehors de toute considération théorique ou autre? Voilà un sérieux problème dont la discussion nous révélera le vice foncier de la religion morale telle que nous l'avons entrevue jusqu'ici.

La notion du devoir n'est ni claire, ni univoque. En réalité c'est un concept *abstrait*, vide de tout contenu spécial et élaboré par l'esprit suivant des notions très variées de devoirs *spéciaux*. Il n'y a pas *de* devoir, il n'y a que *des* devoirs *particuliers*.

Le sentiment de devoir se présente en nous comme exigence catégorique concernant une situation *donnée*. Il nous montre un idéal à réaliser, idéal qui est en fonction de telle situation individuelle à réformer. L'idéal réalisé, *la voix du devoir se tait*, elle reprend seulement de nouveau, quand apparaît une situation différente qui rend nécessaire notre intervention; alors la voix se réveille nous ordonnant une conduite et une attitude conformes à la situation nouvelle. Rien n'est du reste plus naturel, car il ne saurait exister pour des états de choses différents de remède *identique*.

Nous sentons ainsi en nous successivement *et d'une façon discontinue* des impulsions *très variées*. *Seule* l'obligation reste toujours là pour donner à chacune de ces impulsions l'autorité d'un devoir *moral*.

Le kantisme n'a pas tort de dire que cet élément est purement *formel* et enveloppe avec la même ferveur des « devoirs » *différents*. La suppression d'une existence humaine, par exemple, ne peut-elle pas être, suivant les circonstances, un devoir aussi bien que sa conservation?

C'est ainsi que la « conscience morale » se *morcelle* en un ensemble de faits *sporadiques* entre lesquels n'existe aucun lien observable, parce que l'obligation *cesse* avec la fin de l'impulsion.

A vrai dire, l'homme se trouve dans chaque moment vraiment sincère de sa vie sous l'ordre de la conscience morale. Et cela est d'autant plus singulier que chaque nouveau cas demande une impulsion nouvelle et que, par conséquent, l'action gagne une valeur *indépendante de la valeur de l'action précédente*. Pour cette raison nous pouvons commencer à chaque instant de notre existence une vie nouvelle, à la condition que nous nous décidions à l'obéissance vis-à-vis de la voix morale.

Au point de vue psychologique, certes, tout acte moral ou autre, par le fait qu'il s'accomplit, crée une disposition favorable à sa répétition et engendre une habitude intérieure des plus importantes pour l'avenir. Mais cela n'empêche pas que *moralement parlant* tout acte doit son accomplissement à une initiative morale particulière et *originale*. L'habitude, fait psychologique et sociologique, est différente de l'obligation *morale* et ne saurait la créer. On a vu des individus *rompre* avec un passé mauvais pour refaire leur vie et avec un passé noble pour sombrer dans l'abîme du péché.

Le fait de pouvoir réaliser dans son existence morale un *commencement nouveau* après des défaillances multiples donne à l'homme une place unique dans l'univers connu.

Si la conscience morale consiste dans une série d'actes ainsi indépendants les uns des autres et dont chacun n'existe qu'en tant qu'acte sans se survivre à lui-même, le devoir n'est pas un fait proprement dit, mais un ensemble de faits matériellement différents entre eux[1]. L'obligation même, pure forme, s'oriente d'après la situation concrète pour laquelle elle opère. Détachée de ce contenu, elle n'*existe* plus et c'est comme si elle avait cessé de vivre. En dehors de ce contenu, en tant qu'actus purus d'un genre nouveau, elle n'est qu'*une abstraction sans réalité*.

S'il en est ainsi, comment, en prenant comme point de départ le « devoir », peut-on déterminer le surcroît de réalité pour donner à la physionomie d'un dieu une expression nette et précise ?

Dire que le *Devoir* proprement dit *n'existe pas* sans son contenu distinct de cette notion *et toujours variable*, c'est dire que le Devoir n'existe pas comme fait *stable et unique*. On pour-

---

[1] La notion kantienne de la « bonne volonté » ne doit pas nous faire perdre de vue cette vérité. Par une telle notion, Kant ne voulait pas affirmer la continuité morale, mais il posait la seule exigence qu'en toute occurrence la volonté de l'homme devra s'adapter aux maximes de la Raison Pratique et en épouser la nature.

rait, dès lors, diviniser tout au plus les *devoirs particuliers*, mais on ne voit pas comment on pourrait diviniser le Devoir *tout court*. L'apostrophe de Kant adressée au Devoir possède, certes, une haute valeur pathétique, elle trahit l'enthousiasme d'un penseur devant une des notions centrales de sa pensée, mais elle s'adresse à une donnée qui n'en est pas une.

L'expérience démontre d'ailleurs cette vérité. Dans chaque piété éthique qui a atteint une certaine intensité, c'est un bien *spécial* qui forme en réalité le centre du système. Amos, en proclamant la nécessité de faire le « Bien », pense en vérité à la justice juridique et sociale. Kant, en exaltant *le* Devoir, recommande de considérer *les* devoirs comme des commandements divins.

Pour rester conséquente, la religion éthique devrait donc avoir *beaucoup d'objets*. Elle devrait être la religion polythéiste par excellence. Cette issue étant impossible pour la mentalité moderne, une autre solution s'est présentée, et c'est encore Kant qui l'a entrevue.

Cette solution consiste dans l'élaboration d'une théorie métaphysique avec un *réalisme moral* des plus accentués *et qui établit le Devoir comme une entité métaphysique existante*. De cette façon, le Devoir devient *une réalité* et toutes les difficultés prennent fin.

Au fur et à mesure que nous assistons aux réflexions de Kant concernant le problème moral, nous constatons que le Devoir est pour le philosophe la manifestation d'une véritable réalité, réalité où règne la liberté et qui est subjacente au monde des phénomènes. La « chose en soi » cachée à la raison théorique et inabordable à tout effort scientifique, se révèle dans la conscience humaine en tant que cette conscience nous met devant nos obligations morales. Elle dépasse ainsi le mécanisme des choses et nous permet de vaincre notre destinée.

Il est inutile de dire combien la distance entre le Devoir,

fait moral, et le Devoir, objet religieux, diminue ou disparaît, si cette notion se hausse au rang d'une réalité métaphysique. L'apostrophe adressée au Devoir nous permet d'ailleurs de saisir cette évolution sur le vif.

Le Devoir y apparaît comme une autorité réelle et agissante. Rien ne le distingue, pratiquement, d'une divinité considérée comme une personnalité transcendante ou comme un être métaphysique analogue à une idée de Platon.

Mais il est certain, d'autre part, que la critique de la pensée spéculative doit miner une telle conception. Alors même que la réalité affirmée par la spéculation morale de Kant existerait, on ne voit pas, comment on pourrait la connaître avec les moyens de la connaissance théorique, et son existence donnerait lieu à de nombreuses discussions et rencontrerait, *de ce fait déjà*, quelque scepticisme. Ceux-là seuls qui accepteraient avec une certitude entière une partie essentielle de la pensée kantienne, pourraient en profiter religieusemnt. Mais comme cette réalité resterait toujours l'œuvre de la raison spéculative, la certitude ainsi créée ne serait jamais, ni par sa nature ni dans son intensité, la certitude immédiate et spontanée qui caractérise les objets et les idées destinés à devenir des données religieuses.

Mais, à la différence de l'objet naturel, les difficultés qui assaillent l'objet éthique ne sauraient en anéantir complètement ni le charme ni la vertu religieuse. Elles l'affaiblissent, elles ne le détruisent pas.

Une telle destruction devait avoir lieu pour l'objet naturel barbare et aussi pour l'objet naturel moniste, et cela pour des raisons scientifiques, religieuses et morales à la fois. Pour l'objet religieux éthique, aucune difficulté ne saurait prévaloir *sur l'incontestable réalité du fait moral même*. L'obligation morale, avec sa majesté, reste ce qu'elle est, en dépit des multiples explications et déductions dont elle est l'objet. Et l'impossibilité de faire rentrer ce fait dans l'homogénéité des choses apparaîtra

d'autant plus nettement que les tentatives dans ce sens sont plus énergiques. *Par sa vertu intrinsèque*, l'idéal gagnera toujours de nouveau le cœur humain. Il réalisera ainsi implicitement et toujours à nouveau la religion éthique.

Mais, quelle que soit l'importance du fait éthique, ce fait appartient à un ordre spécial. Au point de vue des réalités matérielles, *il n'existe pas*. En cela réside précisément l'élément caractéristique de la réalité morale. Des disciples de Kant, comme Fichte, qui voulaient baser la philosophie sur une réalité sans existence, n'étaient pas nécessairement infidèles aux principes fondamentaux du maître.

Nous exprimons la non-existence du fait éthique par le terme d'idéal et de devoir. Ces termes désignent un but à atteindre et un acte qui nous pousse, acte qui est un acte pur. En langage kantien, on dirait que la morale émane, comme les catégories, de l'entendement ou de l'aperception transcendentale, qui elle-même n'est pas un fait, mais *constitue seulement les faits*.

Il est certain que dans cette particularité unique du fait moral réside la difficulté par excellence de la religion à objet éthique et le danger d'affaiblissement continuel pour cet objet. L'objet éthique se révèle comme un objet qui n'en est pas un. Et c'est là une contradiction intolérable.

Ajoutons le caractère abstrait et irréel de toute *idée morale*. Qui dit, par exemple, « bien », « justice », « amour », prononce des paroles qui sont, certes, nobles et grandes, *mais auxquelles ne répond aucune réalité*. Ce qui existe, ce sont *des faits psychiques ou autres désignés par ces mots*. Il existe ainsi une soif de justice, mais cette soif et cet effort ne sont pas la justice elle-même.

Tout terme idéal vise, en outre, une situation concrète et doit peut-être sa formation à une telle situation. Qui dit, par exemple, « justice sociale », a une idée assez nette d'un état de choses *individuel*, ou bien il parle d'un état d'équilibre parfait

entre la dignité humaine et les conditions de l'existence en général. Mais, là encore, il vise sans doute des données *concrètes*. L'idéal, en tant qu'il est autre chose qu'un mot, indique toujours un remède spécial à un état de choses spécial. L'idéal est en fonction d'une réalité concrète donnée.

Mais, dès qu'on admet cette acception du terme, on remarquera que les idéals *changent* au cours de l'évolution historique. Ils apparaissent et ils passent, déterminant largement les destinées humaines, mais dépendant à leur tour de ces destinées.

Le principe de la justice sociale paraît bien être un idéal éternel et immuable à travers les âges, et, du point de vue de la seule abstraction, il l'est certainement. D'autre part, qui dit justice sociale ne dit rien, s'il ne pense à telle situation *particulière* à transformer et telle situation *particulière* à réaliser. Il en est de même du principe plus sublime encore de l'inviolabilité de la vie humaine. Ce principe a trouvé place dans la grande charte morale de l'humanité qu'est le décalogue. Il est cependant incontestable que l'inviolabilité de la vie humaine ne peut être proclamée que dans certaines situations historiques concrètes, quand, à l'intérieur d'une société ou d'une partie de l'humanité, un état d'ordre et de calme relatif s'est établi. Dans certaines crises, ce principe peut céder immédiatement la place à d'autres idéals, et la suppression du plus grand nombre d'existences possible peut apparaître alors comme un acte des plus méritoires et des plus salutaires.

De telles considérations aggravent encore les difficultés de l'objet éthique et de la religion dont cet objet est le fondement. Si on veut établir cette religion sur la notion du Devoir, on s'apercevra vite que ce mot n'implique pas de *contenu précis*. Si on veut la consolider par la divinisation de tel principe concret, le flux historique engloutira ce principe, sans compter que l'incompréhension des foules rendra déjà cette divinisation impossible.

Si l'idéal se trouve ainsi en fonction de situations données, son irréalité radicale apparaît très nettement. Toute situation imaginable comporte son idéal à elle, et aucun progrès possible ne saurait supprimer dans nos âmes cette soif qui nous pousse toujours en avant. Nous pouvons aller de satisfaction en satisfaction, le désir d'un état *encore meilleur* ne nous quitte pas.

Dans ce fait s'exprime la distance *radicale et insurmontable* entre le monde de l'idéal et le monde des choses. *L'individualité* de chaque idéal ajoutée à sa *transcendance* fait que le monde de l'idéal nous semble être le *double supérieur* du monde des choses. C'est quelque chose d'analogue au parallélisme psychico-physique où deux domaines s'influencent mutuellement et d'une façon continue, sans cependant se toucher et sans procéder d'une nature commune.

L'idéal ne sera donc jamais pour nous un fait existant[1] ni distinctement *définissable*. Comment alors préciser l'objet de la religion éthique ? C'est évidemment le fond de la difficulté de cette religion.

Cette difficulté, cependant, ne perd pas la religion à objet éthique, car, tout en étant sans *existence*, la *réalité* de l'objet éthique ne cesse de s'imposer. Le sentiment de cette réalité ne nous quitte pas, et c'est avec raison que nous voyons dans l'évolution morale de l'humanité une unité profonde. Jamais le bien d'hier ne peut être le mal d'aujourd'hui ou de demain. Nous voulons réaliser des situations autres que celles que cherchaient à réaliser Socrate et Amos, mais il ne nous vient pas à l'esprit de condamner ces héros.

Cela ne tient pas au fait que la nature humaine et les conditions de notre existence restant essentiellement les mêmes à tra-

---

[1] Avec cette conception, nous n'entendons pas soutenir un relativisme moral. Nous croyons seulement que les *principes* de l'action et de la pensée morales ne nous apparaissent jamais en dehors d'un contenu individuel et que c'est dans ce contenu qu'ils sont seulement *vivants et réels*.

vers les siècles, les normes de notre conduite ne peuvent beaucoup changer. L'histoire montre, au contraire, que des institutions vénérables peuvent s'écrouler dans des cataclysmes avec une rapidité étonnante, et que la conscience générale les considère comme néfastes, bien que des générations antérieures en aient affirmé le haut caractère *moral*.

L'objet religieux héroïque.

Ce qui fait l'unité de l'évolution morale de l'humanité, ce sont moins les objets, vers la réalisation desquels s'élance l'activité des hommes, que la ressemblance de ces hommes mêmes au point de vue moral. Si l'âme du prophète Amos ou celle de Socrate se réveillaient parmi nous, telles qu'elles étaient à leur époque, le message de ces hommes pourrait différer beaucoup de leur message d'autrefois, il n'en serait pas moins animé des mêmes tendances et, ce qui est plus, le fond de leur personnalité serait le même.

Ce fond moral d'une personnalité éthique est autre chose que le contenu spécial du message. Placé dans des conditions différentes, ce fond pourrait rester identique à lui-même, tout en aboutissant à d'autres messages. Aussi, en ce qui concerne la morale, est-il nécessaire de parler d'un certain nombre de *types* qui réapparaissent toujours de nouveau et dont les idéals, en dépit des différences, se rappellent mutuellement. Et Socrate et Amos reviennent et sont souvent revenus dans l'histoire.

L'impression de cette unité profonde dans l'évolution morale de l'humanité, n'est pas un simple mot. Elle peut se fonder sur les faits, et en particulier sur l'existence de personnalités d'élite qui, à quelque époque qu'elles appartiennent, constituent une communauté de l'esprit. Eglise invisible, non seulement des hommes appartenant à une même tendance, comme par exemple Socrate, Platon, les Stoïciens, Plotin font partie de la même société spirituelle, mais encore des esprits très différents l'un

de l'autre comme St. Paul, St. François, Spinoza, Kant, Renouvier, tous tourmentés par une *même* nostalgie et dirigeant leurs efforts vers un *même* but lointain et confusément senti. C'est comme si une réalité, opérant au-dessous de la réalité des phénomènes, voulait s'exprimer par le moyen de grands hommes appartenant à des époques différentes et doués de qualités diverses.

Malgré l'écoulement des périodes et les transformations continuelles au sein de l'humanité, il doit y avoir des valeurs stables qui ne changent pas. Aujourd'hui encore, Socrate est un modèle à suivre, comme il l'était pour son temps, qui connaissait cependant un état politique, économique, social, religieux, philosophique très différent du nôtre.

Pour rendre compte du double aspect d'une morale à la fois identique et changeante, le kantisme a mis en avant la thèse formaliste suivant laquelle *l'a priori moral* se lierait tour à tour avec les contenus les plus divers. Seulement, cet a priori n'est autre chose que *l'obligation morale* qui, évidemment, reste toujours identique à elle-même, mais qui n'est rien, sans le contenu qu'on lui donne. Elle est un coefficient qu'on applique à certaines *idées pratiques*, mais il est impossible de la détacher de ces idées pour en faire une *donnée spéciale*. L'*a priori kantien* n'est autre chose qu'un terme abstrait qui désigne l'élément commun à un grand nombre de faits, mais qui n'existe qu'avec ou dans ces faits. Ce n'est alors pas dans cette direction qu'il faut chercher l'élément stable et *réel* qui demeure à travers les destinées variables de notre race.

Cet élément stable ne peut être cherché que dans une organisation de la spiritualité humaine, qui peut être la même dans des individus fort différents et qui opère dans la diversité individuelle des hommes une *identité de tendance*.

On peut, en effet, employer le terme d'âme humaine en dehors de toute signification scolastique et même psychologique, en désignant simplement le *noyau de la personnalité* d'où jaillis-

sent les émotions et les idées pour s'épanouir dans la pleine clarté de la conscience et de l'action.

La réalité de l'âme ainsi comprise a d'ailleurs préoccupé plusieurs philosophes.

Selon Durkheim, la présence agissante de la Société dans les individus forme *la véritable substance de la personnalité humaine*. Le philosophe distingue donc une sphère étrangère à la fois à la métaphysique et à la psychologie ordinaire. De même, Jean Izoulet affirme que « l'âme est la fille de la Cité ». Dans un autre ordre d'idées, M. Gillouin voudrait reconnaître une valeur durable à la conception de St. Paul divisant l'homme en trois parties : le corps, l'âme et *l'Esprit*. Quoi qu'il en soit, le fait certain d'une telle spiritualité suffit à lui seul à ébranler le dogme métaphysique qui consiste à réduire l'être intérieur de l'homme au jeu d'un petit nombre de données physico-chimiques, et force la pensée à reprendre avec des moyens modernes un problème millénaire de la philosophie.

Au-dessus du subconscient et de la réalité psychique ordinaire et différent d'eux, il existe un plan spirituel où évolue ce que nous nommons l'âme des hommes. Et, dans des individus fort divers, cette âme peut se former identique et indépendante du temps et des contingences historiques. Ce n'est pas que ces individus aient la même psychologie, ce n'est même pas qu'ils aient le même caractère, mais ce sont des principes *identiques* qui les dominent et les poussent vers des attitudes semblables.

Avec cela, nous ne hasardons aucune hypothèse concernant la nature de l'âme et son origine, nous délimitons simplement une sphère, et, grâce à cette sphère, l'homme est capable d'entrer avec *l'idéal* dans des rapports essentiellement différents des rapports qui peuvent exister entre l'idéal et les *choses*.

On peut bien parler du caractère idéal d'un ensemble de données concrètes, mais ce caractère ne réside jamais dans les choses *comme telles*, il réside dans la façon dont ces choses sont

groupées ou organisées. Des données essentiellement les mêmes, mais différemment groupées ou organisées, peuvent présenter un ensemble contraire à tout idéal. C'est dire que l'idéal reste en dehors des choses, ou que les choses elles-mêmes ne peuvent être idéalisées. L'idée glisse le long des données réelles pour les animer et les abandonner tour à tour.

Dire qu'on idéalise les choses, n'a au fond pas de signification. On parlera tout au plus de *situations* idéales. Mais, dans la meilleure organisation imaginable de données concrètes, la *matérialité* de ces données constitue encore un élément rebelle à la réalisation complète de l'idéal. Par rapport aux choses, l'idéal est une « forme », dans le sens kantien, qui moule les choses comme la catégorie moule la « chose en soi ».

Il n'en est pas ainsi de la personnalité humaine.

Evidemment, les meilleurs de notre race ne sauraient prétendre à une moralité absolue. Tout au contraire, plus un homme avance dans la connaissance de l'idéal, plus la vue de ses défaillances fait la douleur de sa vie.

Il est cependant des exemples où l'absoluité d'un *sentiment* ou d'une *action* ne laisse aucun doute. La mort de Socrate, l'héroïsme de Léonidas, la pauvreté de St. François, le refus de Luther de se rétracter constituent des *moments* dont la signification morale ne saurait être plus élevée et où un degré *absolu* se trouve incontestablement atteint. Dans de tels cas, la différence entre *l'histoire* et la *légende* s'est effacée, la réalité humaine s'est transformée en *mythe*. L'idéal n'a plus été chose lointaine. *Il est devenu un fait*. La valeur absolue de ces moments demeure, alors même qu'ils ont été *courts* et que la vie ordinaire a repris ses droits immédiatement après pour rétablir la séparation entre idéal et réalité.

Nous devons ces réalisations absolues uniquement à ce que nous avons nommé l'« âme » humaine. La place de l'absolu était à l'intérieur de la personnalité humaine et non pas dans un état

de *choses* particulier. Ainsi la personnalité humaine se voit haussée dans le plan absolu, et l'absoluité entre dans le sein de l'humanité imparfaite et souffrante. Si, d'une part, les heures de réalisations absolues sont des heures exceptionnelles, aucun être humain arrivé à une certaine éclosion de son humanité ne peut étouffer le sentiment qu'atteindre l'absolu lui est *possible* et que c'est *par sa faute* qu'il ne le réalise pas. Et ce sentiment est encore une sorte de présence de l'absolu en nous.

Ainsi, il n'y a pour l'idéal qu'une seule possibilité de devenir une réalité, *c'est d'entrer dans la forme d'un moi humain.* En dehors de cette union, l'idéal n'est qu'un terme abstrait sans corps et sans puissance.

A vrai dire, l'idéal n'agit pas comme une espèce de vérité *innée*, en sorte que l'homme puiserait en lui et la *connaissance* de l'idéal et la *force* de l'accomplir. Pour l'idéal moral aussi bien que pour les notions théoriques, esthétiques et religieuses, tout ce que l'homme possède, c'est *la sensibilité pour la contrainte d'évidences* en présence d'objets qui se présentent du dehors. Quant à l'homme ordinaire, c'est au spectacle du héros historique et mythique qu'il doit la vision de la valeur morale. Ce seul spectacle engendre en lui l'évidence morale *victorieuse*. Aucun exposé, aucune prédication n'égale ce spectacle de la sainteté *vécue*. C'est ce qu'il faut retenir de la théorie de G. Tarde : d'abord le prestige et l'admiration, puis *l'imitation*. Ce sont vraiment les *grands exemples* qui déterminent la marche en avant de l'humanité.

L'idée morale, le « principe », ne descend pas dans notre esprit d'une façon miraculeuse, telle une révélation surnaturelle. Il n'est pas non plus une connaissance que nous possédons par nature et qui, à un moment donné, monterait spontanément dans notre conscience. Le terme *d'idéal* ne fait que *résumer* la substance éthique d'une vie ou de beaucoup de vies héroïques. Il n'en résume pas chaque moment, mais la quintescence des *moments*

absolus. Ce résumé est dû à un procédé d'abstraction qui se fait en discernant et en isolant, dans la série ininterrompue des faits constitutifs d'une vie, les manifestations *essentiellement morales*[1].

Si la notion de l'idéal ne peut jaillir que de la contemplation d'illustres exemples, *qui* dicte leur conduite aux héros ? Quels sont les « exemples » qui ont illuminé et la raison et le cœur *du héros*, qui, lui, n'imite pas, mais qui *crée* et ouvre à ses frères des voies *nouvelles* ?

Au sein du genre humain, le héros constitue un être exceptionnel. Il est par sa nature ce que d'autres ne peuvent devenir même au bout des plus grands efforts. Ainsi le héros moral possède, on dirait, d'une façon *spontanée*, des *notions et des forces* que la destinée refuse à la moyenne des humains. Dès le commencement le héros moral sent le but vers lequel il dirigera sa vie. Ce but constitue pour lui une sorte de *fatalité* à laquelle il ne saurait échapper. Cela est vrai, alors même que la notion claire de l'idéal devrait se faire jour à la suite de secousses et de luttes intérieures sans nom. Dans le héros, l'idéal est devenu comme une force *naturelle*, il réclame ses droits avec la puissance irrésistible d'une loi de la nature. Une lutte contre cette force semble vaine, et le vrai héros ne saurait montrer de défaillance. Il ne connaît que des crises dont jaillit la victoire ou la mort. De tous les êtres humains, le héros possède une seule et unique vocation en dehors de laquelle sa vie perd toute signification particulière.

Il faut considérer le héros comme un fait humain primitif et indéductible des facteurs politiques, philosophiques, sociaux et religieux *précédents*. Si le héros était, d'une façon ou d'une autre, le résultat du milieu, il ne lutterait pas contre ce milieu et ce milieu le supporterait avec aisance. Le principe qui domine le

---

[1] Il y a deux procédés d'abstraction. L'un établit les éléments *communs* à un certain nombre de données. L'autre recherche les éléments typiques d'un certain nombre de données. Le premier aboutit à l'élaboration d'un terme moyen, le second énonce la quintessence idéale des faits.

héros semble sortir directement du fond de l'univers même. C'est pour cela que dans la vie du héros se reflète pour ainsi dire le rythme de la vie universelle, en sorte que les nécessités et la marche des choses ne renient pas les prétentions du héros, et l'évolution ultérieure donne raison à la voix héroïque.

Grâce à un tel accord, grâce à la netteté avec laquelle il révèle, soit par des paroles, soit par des actes, certaines lois intangibles et sacrées de l'univers, le héros a le droit d'exiger qu'on l'imite, et il doit demander l'obéissance. Il est le seul être humain autorisé à suspendre la « liberté » de l'homme. Ce n'est pas par hasard que le spectacle du héros fait jaillir en nous les *grandes évidences*. Et ces évidences restent entières, alors même que les hommes n'y adaptent pas leur conduite. Si Platon avait eu à exprimer la signification d'existences héroïques, en particulier celle de héros de l'action morale, il aurait dû établir une distinction essentielle entre l'idée *théorique*, en tant que notion logique, et l'idée *morale*, en tant que principe de nos actions. Pour les idées théoriques il aurait certainement maintenu la thèse affirmant l'existence des idées en dehors de toute réalité terrestre, y compris la réalité humaine. Mais il aurait dû hésiter à attribuer une existence identique aux idées *morales*.

Quant aux premières, on peut dire que l'âme du philosophe sortie de son corps au moment de la mort, trouve dans la contemplation la béatitude complète vers laquelle Eros la portait déjà pendant son emprisonnement dans un corps. *C'est que les idées théoriques se suffisent à elles-mêmes*. Rien ne leur manque, et elles peuvent bien communiquer leur plénitude à l'âme su sage qui s'unit avec elles dans une contemplation mystique. Mais les idées morales ne sauraient donner une telle impression. L'idée morale est loin de s'enfermer dans un cercle clos. Elle porte, au contraire, en elle, un *désir véhément*, allant vers la réalité des *choses* pour y opérer un changement *radical*. Elle ne permettrait pas à l'âme du philosophe une contemplation calme et absolue,

elle renverrait cette âme *avec violence* dans le monde des choses dont elle vient de sortir.

Tout indépendante qu'elle soit de la réalité concrète, l'idée morale désire ardemment le *caractère idéal de cette réalité*. Dans ce sens, elle se trouve *foncièrement liée* au monde des choses. Dans ce monde seul elle voit le but de sa propre existence. A supposer que le monde n'existât pas, l'idée morale ne trouverait pas en elle-même de raison d'être. L'idée théorique, par contre, jouit, par rapport à la réalité concrète, d'une indépendance *entière* ; la suppression de l'univers n'en modifierait en rien ni l'existence ni l'absoluité.

Il y a plus. En ce qui concerne le mode de *connaissance*, l'idée morale ne se découvre pas à la seule *contemplation* philosophique. Qu'on donne de la justice, de l'amour ou d'une autre vertu la plus exacte définition, cette définition ne saurait équivaloir à une connaissance *adéquate*. Pour *connaître* ces principes sublimes, *il est nécessaire de les vivre, d'en avoir subi l'ascendant impérieux*. Il s'agit non pas d'une connaissance théorique, mais d'une connaissance *pratique*.

L'idéal moral se lie à la réalité d'une autre manière encore. Si l'idéal existait à la manière platonicienne, il n'existerait pas comme idée, mais comme *être vivant* ou du moins, il devrait être incorporé dans un être vivant. C'est ainsi que devrait se faire la *révélation de l'idéal*. Et c'est dans l'âme du héros que cette révélation s'accomplit *avec le plus d'intensité et pour la première fois*.

Raison de plus pour dire que l'énoncé d'un idéal est l'énoncé d'un terme abstrait. Cette abstraction s'élabore sur la réalité concrète d'existences héroïques, et le procédé logique de l'abstraction consiste à extraire de ces existences la *substance éthique*. La rencontre du héros ne nous procure pas le *souvenir* d'une idée entrevue dans un acte de contemplation pendant une vie préexistante, cette rencontre nous communique un *certain élan et un grand sentiment d'admiration*. Et c'est alors que nous arrivons à saisir le principe idéal, la réflexion faisant sortir de nos états

d'âme une *idée* qui en elle-même ne saurait prétendre à aucune réalité.

La différence entre l'idée théorique et l'idée morale serait dès lors la suivante: Tandis que l'idée théorique aurait l'existence d'une idée pure, l'idée morale n'existerait que dans la *forme du moi*. Elle aurait une telle existence, parce que le moment de l'action lui est *essentiellement inhérent*, sans cela on ne parlerait plus d'idée *morale*. Or, l'action *constitue* la personnalité.

Continuant à appliquer la terminologie platonicienne, nous dirons que l'idée morale n'est pas une idée proprement dite, mais *un démon* ou un *être divin*, présentant les signes d'une individualité particulière et puissante, en même temps éternelle comme l'idée pure.

Le héros serait un tel démon ou du moins son inspiré, car dans les moments absolus de sa vie il manifeste l'idée morale dans sa pureté et sa puissance. De là sa force étrange.

On nommerait idéal une idée *vivante*, à la différence des idées pures qui ne sauraient posséder un tel caractère. Grâce à l'idéal, la vie concrète s'introduirait dans la sphère silencieuse du « topos atopos » de Platon.

Mais quelle que soit l'explication métaphysique ou autre qu'on en donne, l'importance et le rôle du héros restent les mêmes. Et son ascendant souvent irrésistible, même sur ses adversaires, se fait indépendamment de toute théorie scientifique.

La concrétité de l'idée vivante dans la grande personnalité est chose plus frappante que celle de n'importe quel objet naturel, étant donné que l'*action* d'une personne humaine est plus intense que l'action des choses de la nature. Cette personne, fût-elle la plus ordinaire, peut *pénétrer* de son influence notre vie morale, tandis que l'action dominatrice des choses naturelles s'arrête à la région extérieure de notre être. La puissance de la personnalité frappe notre âme dans son centre et *peut lui communiquer une partie de sa propre qualité*.

Il n'est dès lors pas étonnant que le héros se classe parmi

les objets religieux avec une facilité relativement grande, et qu'il ait engendré, effectivement, de tout temps, des émotions saintes dans les âmes des spectateurs qui l'ont élevé au rang d'être divin. Et l'on comprend que la question soit posée de savoir si tel héros n'est pas un dieu descendu sur la terre, ou si, au contraire, les dieux n'ont pas été des héros *divinisés et déclarés immortels.*

Le culte du héros n'est pas le signe de telle époque ou de telle mentalité. Ce culte a existé chez nos lointains ancêtres, il n'a rien perdu de sa vigueur dans l'Europe contemporaine, latine, anglosaxone ou germanique. Là encore, le héros crée dans les âmes les saintes émotions qui caractérisent la sphère religieuse, et il importe peu que la *terminologie* de la piété traditionnelle chrétienne s'y soit ajoutée. Les croyants réservent cette terminologie à l'être suprême unique, et ceux qui sont détachés des religions positives voudraient renoncer à ces expressions. Mais il y a le *fait capital* que les émotions qui montent vers les grandes personnalités portent la marque religieuse. La génération qui a vu la grande guerre, ne peut ignorer cette vérité.

La religiosité de ces émotions est même des plus pures et des plus sincères, parce qu'aucune formule ou tradition provenant d'une métaphysique ou d'une piété *différentes* ne vient diminuer son intégrité.

En une certaine mesure le culte du héros s'ébauche dans les circonstances ordinaires de la vie quotidienne. Les rapports entre les époux et surtout entre l'enfant et les parents peuvent donner lieu à un commencement de religiosité. La confiance illimitée de l'enfant dans le pouvoir des parents, l'ascendant considérable exercé par les parents sur l'enfant, présentent facilement une teinte religieuse. De même toute admiration sincère, toute soumission spontanée et librement consentie au prestige d'une personnalité supérieure n'évoquent pas seulement les rapports du fidèle avec son dieu, elles les *préparent.* Elles *prédisposent* l'esprit humain aux émotions d'une piété développée, et elles sont de même *qualité* que la piété.

Il s'agit dans ces circonstances d'une religiosité faible, éparse et sporadique qui se fait et se défait suivant nos bonnes et mauvaises expériences et peut donner à nos relations ordinaires une intensité et un charme particuliers. Cette religiosité est la raison pour laquelle la terminologie religieuse et la terminologie sociale offrent tant de ressemblances. Il y a, en effet, dans ces deux manifestations de la vie humaine des éléments *identiques* qui relèvent sans aucun doute de la religion.

Il importe de distinguer entre le héros qui, en possession d'une *discipline de l'esprit* particulière, met ses forces au service d'un idéal *déjà existant*, et le héros *créateur* dans l'âme duquel jaillit la vision de valeurs *nouvelles*. Il y a des héros *conservateurs* et des héros *novateurs*.

Aucune société humaine ne saurait évoluer vers une fortune supérieure, sans l'action combinée de ces deux espèces de héros. La durée de ses institutions vitales dépend du héros conservateur qui les défend et *représente* leur valeur intrinsèque. D'autre part, le héros novateur élargit et enrichit nos notions, en luttant victorieusement contre le poids d'une tradition morte.

Dans la première partie il faut compter les grands capitaines et en partie les génies politiques, comme les grands législateurs; dans la seconde il faut nommer les prophètes et les penseurs, annonciateurs de vérités nouvelles, tels par exemples les fondateurs de religion. Pour la religion en particulier, *l'homme d'Eglise* aura une tendance conservatrice. Il canalise en formules et institutions des idées qu'il n'a pas créées et la grandeur de son génie se montre dans la façon plus ou moins *adéquate* dont ces idées s'expriment dans son œuvre.

Le héros créateur a plus de chance de s'élever dans le plan divin que le héros conservateur. Ce dernier a plus ou moins renoncé à cette dignité du fait qu'il se place lui-même dans un plan inférieur en se mettant *intentionnellement* au service d'une autorité *supérieure*.

C'est là une des raisons pour lesquelles de grands législa-

teurs, comme Moïse et Solon, ne pouvaient devenir des dieux ou des *fils des dieux*. Et pourtant, le génie législateur a dû produire dans des âges reculés une impression de supériorité quasiment transcendante, quand, guidé par une intuition juste des conditions de la vie sociale, économique, politique, religieuse établie, il inventait les formules et les institutions nécessaires à la durée de cette vie. Mais si ces génies canalisent la vie, ils ne l'ont pas créée. Dans les événements fondamentaux de l'histoire, le législateur ne saurait jouer un rôle de premier plan. Les foules en ont bien le sentiment.

Nous ne contestons pas que des *formes de vie* ainsi découvertes ne puissent avoir une véritable valeur *créatrice* de vie nouvelle. Mais cette création ne s'accomplit que grâce aux forces du passé, conservées dans les formes stables des institutions. La vie humaine, avec sa tendance à se dépasser elle-même, prend tout naturellement un degré atteint comme point de départ pour une nouvelle progression. Mais ce n'est pas là le mérite du législateur, dont l'action reste essentiellement conservatrice.

Le héros créateur ou novateur monte dans la sphère religieuse. L'histoire des religions nous montre plus d'un exemple d'une telle ascension. Si nous laissons de côté des formations religieuses d'une moindre importance, où le culte du héros apparaît plutôt in statu nascendi, nous constatons qu'un certain nombre de grandes religions, et particulièrement le christianisme et le bouddhisme, ont donné à ce culte une grande ampleur.

Nous considérerons surtout la religion chrétienne qui est le type de la religion *à objet héroïque*. C'est un héroïsme *éthique* qui en est la base et la source continuelle de vie. Cette religion s'est formée et développée grâce à l'éclat d'une moralité des plus pures et pour cette raison des plus efficaces. Si dans le vaste empire romain le christianisme a pu vaincre tant de religions concurrentes, souvent d'une valeur considérable, ce n'est ni par ses rites, ni par ses mystères, ni par ses moyens politiques.

D'autres cultes ont possédé un ensemble de rites plus développé, ont connu des mystères, tantôt plus simples, tantôt plus complexes, et ont disposé politiquement de moyens plus puissants. La seule supériorité morale fondait la victoire du christianisme et le distinguait des autres religions. Cette même supériorité préservait la foi chrétienne d'une absorption complète par le syncrétisme oriental et constituait, dans ce mouvement de fusion qui mêlait les croyances et les cultes, un noyau indestructible et permanent. Cette supériorité la maintenait encore au milieu des tourments de la persécution et devait lui permettre de résister aux hostilités les plus acharnées. Si, dans les destinées changeantes de notre race, il existe une démonstration de la puissance des valeurs morales tenacement défendues, c'est bien la victoire de la religion chrétienne.

Cette victoire n'est cependant pas la victoire d'un principe moral pur due à de simples exhortations ou des affirmations énergiques. C'est la victoire d'un principe moral *élevé au rang d'objet religieux* et considéré comme la clef de l'énigme universelle, et, plus encore, d'un principe devenu vivant et agissant *par ses propres forces* dans une personnalité historique et qui a ainsi réalisé dans l'histoire un moment *d'une valeur absolue.*

La puissance dont le Christ était investi était de nature morale. L'histoire évangélique attribue, certes, au Sauveur d'autres pouvoirs encore, en particulier ceux d'un thaumaturge guérissant les malades et qui intervenait dans le cours des événemens naturels. Ce ne sont toutefois pas ces miracles qui ont pu fonder une dignité religieuse nouvelle. Les démons pouvaient en faire autant. Le tentateur n'a-t-il pas proposé au Christ d'accomplir des miracles étonnants ? Mais ce que les démons ne pouvaient pas, c'était de faire briller dans sa pureté absolue le plus haut principe de la bonté. L'originalité du Messie Jésus résidait là, et là était la source de son ascendant ainsi que la véritable origine de la religion chrétienne.

Ce n'est pas la vie du héros *dans sa totalité* qui agit religieusement. Ce ne sont que les *moments absolus* qui ont une telle importance. Eux seuls font éclater le principe éthique, non plus dans une abstraction logique, mais dans une réalité certaine. Le reste de la vie héroïque peut dès lors tomber dans l'oubli, et, en tant que le souvenir en est gardé chez les fidèles, il reçoit un sens particulier et conforme à la signification des moments absolus.

La religion à objet héroïque aura donc toujours comme base un ensemble de faits *historiques*. *En principe*, un seul fait suffirait pour constituer cette base. Si l'Eglise chrétienne, au lieu de posséder quatre évangiles, n'en avait conservé qu'un seul, et même si cette unique source était encore plus pauvre en *renseignements historiques*, la foi chrétienne n'en pourrait pas moins durer, pourvu que les événements relatés fissent apparaître la grande personnalité avec sa suggestion victorieuse et dans sa pureté triomphante.

La religion à objet héroïque sera donc loin d'aspirer à une œuvre *biographique*. Elle tendra cependant à l'établissement d'*un* fait ou d'*une série* de faits. Ce seront les faits qui ont engendré la piété nouvelle dans l'âme des *premiers* témoins. Leur récit peut avoir un grand effet sur beaucoup d'auditeurs, car il peut produire chez ceux-ci un mouvement analogue à celui qu'ils ressentirent eux-mêmes. En même temps ce récit maintiendra l'émotion religieuse chez ceux qui sont déjà gagnés. Car il aura dans le culte chrétien la signification qu'a dans d'autres systèmes *la présentation de l'image* destinée à raviver toujours de nouveau la flamme sacrée dans l'esprit et dans l'âme.

Si, en principe, un fait unique suffit pour constituer et pour perpétuer le culte héroïque, *l'imagination* des foules pieuses n'en supplée pas moins à l'histoire réelle. Par la *légende* elle entoure et élargit les événements décisifs et peut même en faire disparaître la véritable figure sous la parure qu'elle leur impose. Elle rend ainsi difficile et parfois impossible la tâche de l'his-

torien désireux de rétablir le fait primitif dans sa première nudité, mais elle ne change pas pour cela la signification *morale* de la vie héroïque. La légende, elle aussi, naît du principe révélé dans les moments absolus. Et c'est ce principe qui forme son thème. Du point de vue historique exact, la légende fausse évidemment l'image du passé ; elle n'en est pas moins historique dans un sens peut-être plus élevé, parce qu'elle reflète *fidèlement* ce que les fidèles ont considéré comme le fond essentiel de leur héros. Si vraiment l'imagination chrétienne a inventé de toutes pièces le récit de la naissance virginale du Christ, elle n'a pas inventé une histoire sans signification; elle a fait parler les anges et agir les bergers et les mages conformément au principe fondamental de l'Evangile. Bergers et mages ressemblent à des fidèles chrétiens qui quittent leurs travaux et leurs maisons pour servir le Roi de la paix.

La légende est aussi peu libre que l'est la spéculation dogmatique, fût-elle la plus hardie. Elle ne peut parcourir librement l'espace infini de la pensée constructive, elle doit se fixer toujours de nouveau à *l'unité dynamique* de l'objet historique.

Cependant légende et dogme ne rendent jamais d'une manière adéquate le contenu des moments absolus. Car ni l'imagination des foules, ni la pensée théologique ne sortent de cœurs assez simples et d'une raison assez droite pour rendre les impressions essentielles avec une fidélité entière. Et la piété ne pourra pas renoncer au spectacle que lui offrent les heures exceptionnelles de la vie héroïque.

Nous sommes alors devant une situation très nette. L'image d'une personnalité absolue peut se former avec des données très peu nombreuses, même avec une seule donnée. Pour les valeurs humaines la qualité la plus importante peut résider dans une quantité des plus minces. Nous ne possédons de Socrate aucune connaissance historique certaine, excepté la tradition de sa mort composée par Platon selon les souvenirs d'amis. Mais les der-

nières heures du philosophe, qui comptent si peu dans la durée de sa vie, comportent une signification immense avec une plénitude et une richesse que des siècles entiers de vie ordinaire ne peuvent offrir.

Que l'absoluité n'ait besoin ni de beaucoup de temps ni de circonstances compliquées pour se manifester, apparaît plus nettement encore chez le fondateur de la religion chrétienne, et là nous sommes vraiment sur le terrain religieux décisif. Des événements de courte durée et sans signification apparente ont créé, en devenant des objets excitatifs, un mouvement religieux de premier ordre. Parmi les théologiens contemporains c'est Wilhelm Herrmann qui a mis ce fait le mieux en lumière. A une époque où les meilleurs théologiens consacraient leurs forces à des recherches historiques, comptant y trouver une base solide pour la foi chrétienne, la piété vivante du théologien de Marbourg n'a jamais perdu de vue que cette base doit être cherchée ailleurs et qu'elle échappe *complètement* à des études *d'ordre historique*. C'est ainsi que Herrmann plaçait le fondement de la foi chrétienne dans la *spiritualité particulière* de Jésus, terme qui signifie justement la *réalité vivante d'un principe sublime*. Pour connaître cette spiritualité, Herrmann conseillait de ne dédaigner aucun renseignement biblique, en même temps il se rendait compte qu'*un seul récit* suffit à une telle tâche. Il trouvait ainsi la vie intérieure de Jésus *tout entière* dans l'épisode de la grande pécheresse[1]. Cette histoire *relatée en quelques versets seulement* lui servait d'exemple pour montrer comment s'exerçait l'influence de Jésus et comment il gagnait le cœur des fidèles. C'est par l'analyse de ce récit que Herrmann aimait à exposer la *genèse* et la *nature* de la piété chrétienne[2].

Ainsi se confirme et se précise ce que nous avons dit plus

---

[1] Luc, 7, 36 sqq.

[2] Dans son cours de dogmatique.

haut sur la nécessité d'opérer dans l'histoire un triage pour établir, quant à la grande personnalité, la notion de l'unité dynamique ou de l'objet religieux excitatif. Et l'on voit *jusqu'à quel degré extrême* cette opération peut être poussée, si un seul événement nous met en présence du principe éthique actif de la vie héroïque. C'est que le moment où cet événement se produit, est un point culminant dans l'existence du héros et fait ressortir de la manière la plus nette la signification profonde et la haute mission de cette existence.

Ce qui est vrai pour la religion du Christ, l'est pour toute autre religion héroïque, qu'elle soit achevée ou non. Inutile maintenant de montrer encore, comment dans la religion bouddhique ce ne sont que *quelques événements* qui ont déterminé l'image du Bouddha, telle qu'elle existe dans l'âme des fidèles et telle qu'elle est *religieusement active*. Il en est de même pour des cultes héroïques de moindre envergure et aussi dans les cas où le culte ne fait que s'ébaucher sans pouvoir s'achever en véritable religion. Combien souvent, à toutes les époques, l'admiration des grands hommes n'a-t-elle pas abouti à des phénomènes d'ordre religieux, sans cependant finir par la création d'une religion proprement dite.

C'est ainsi qu'il y a eu, à une certaine époque, une religion de Charlemagne, et, à une autre époque, une religion de Bonaparte ; il y a encore, assez vivante, une religion de Bismarck, pour ne parler que de ces cas particulièrement retentissants. Il est certain que chaque fois l'émotion ne s'attache qu'à un petit nombre de moments particulièrement significatifs et révélateurs du principe fondamental de la vie héroïque. Ces moments se résument souvent dans une petite anecdote, dans une seule parole bien frappée et suffisante pour constituer la notion de l'unité dynamique qui a agi du vivant du grand homme et qui peut perpétuer son action après sa mort.

La crise de l'objet héroïque.

Une des causes principales de cette crise réside dans le fait que le héros, après avoir manifesté le plus grand éclat de sa personnalité et après être devenu religieusement excitatif, *ne disparaît pas*, mais continue à agir, selon le même principe, sans doute, mais avec des manifestations *différentes*. Et, comme dans le domaine de la vie rien ne se répète, mais que toute action profonde contient un élément inédit, le terme de différent acquiert ici toute sa signification. Chaque nouvelle manifestation est vraiment différente de la manifestation antérieure et cela d'autant plus que la vie du héros évolue dans un plan supérieur. Jésus qui, à l'occasion de la pêche miraculeuse, a gagné l'âme à la fois hésitante et impulsive de Pierre est, certes, le même qui a inspiré la repentance de la grande pécheresse. Mais combien sont différentes dans la concrétité historique ces deux situations ! Ajoutons l'image du Seigneur qui meurt sur la Croix, et nous avons sans doute une manifestation de la même « vie intérieure », mais il y a aussi une nouvelle situation qui agit sur l'âme avec l'ensemble de ses éléments. Une théologie sublime peut évidemment extraire de ces faits divers la notion d'une intériorité identique à elle-même. Ce n'en sont pas moins des faits individuellement différents qui passent ainsi devant les yeux des fidèles.

Le culte aussi bien que la pensée dogmatique se trouvent devant une situation qu'on serait tenté de nommer singulière, situation qui comporte un *grave problème : lequel des divers moments doit être considéré comme le moment par excellence*, et laquelle de ces heures absolues déterminera d'une façon essentielle, définitive et stable la physionomie de l'objet héroïque *et forcera les autres à se plier à l'exigence de son schéma?*

Ce problème explique dans la plus large mesure les difficultés extérieures et intérieures des Eglises chrétiennes ; il est à la base des schismes, de bien des victoires et de bien des défaites.

Les destinées de la religion chrétienne peuvent fournir la meilleure illustration de la crise de l'objet héroïque.

Depuis le Sermon sur la Montagne par lequel Jésus inaugure sa carrière, jusqu'au complexus d'événements qui préparent le Vendredi Saint et le Dimanche de Pâques, les moments absolus *abondent.*

Il n'est pas étonnant, dès lors, que la communauté issue du groupe des premiers témoins ait éprouvé une certaine peine à fixer l'événement central et *typique entre tous.* Etait-ce la mort sur la croix, était-ce un récit comme celui de l'enfant prodigue, était-ce la faculté surhumaine d'accomplir tel miracle, était-ce le Notre-Père, etc.?

Là peut être le point de départ de sérieuses divergences *religieuses,* divergences qui ne se se reflètent pas toujours dans la pensée théologique, mais qui n'en séparent pas moins d'une manière certaine ceux qui se réclament du Christ.

Ce qui ébranle le plus l'âme humaine mise en présence d'une personnalité, n'est pas tant la vie même, mais sa mort, à condition que cette mort soit en accord avec le principe dominateur de l'existence tout entière. La mort de Bayard, qui, en face du connétable de Bourbon, réussit à exprimer dans un mot lapidaire le thème de sa vie, exerce toujours un charme saisissant. Et, probablement, sans cette parole, la noble figure du chevalier sans peur et sans reproche n'intéresserait-elle aujourd'hui que des historiens curieux et des candidats en quête de diplômes, elle ne causerait plus d'enthousiasme dans le cœur des adolescents. C'est pour la même raison que, dans un autre domaine, la fin de Socrate exerce sur les lecteurs de Platon une sorte de fascination mythique.

Quoi de plus naturel dès lors que la mort du Christ ait fini par symboliser le grand principe de la bonté victorieuse et qu'on ait fait de ce principe la base d'un mouvement religieux de grandes dimensions. On a beau chercher dans la mythologie

du monde ancien des exemples de dieux ou de « sauveurs » qui meurent et qui renaissent à la vie. Alors même qu'on aurait greffé un ensemble d'idées toutes faites sur l'événement de Golgotha, cet événement, par son aspect particulièrement impressionnant, suffirait pour provoquer un tel procédé. C'est dire qu'il a dès l'abord exercé son action excitative sur les esprits qui ont pu ensuite se servir des mythes en question pour exprimer et pour interpréter leurs émotions intenses. Cet emprunt aux cultes payens n'a d'ailleurs rien d'étonnant, vu qu'à toutes les époques des religions nouvelles ont utilisé des termes et des images appartenant à des croyances et des traditions différentes[1].

La mort de Jésus cependant n'est qu'un événement à côté d'autres. Elle est loin d'épuiser l'activité du Christ. D'autres faits de l'évangile continuent à exercer leur vertu excitative.

Dès lors, il y aura, dans le mouvement chrétien, *un certain flottement quant à la détermination de l'objet religieux.*

Pour l'étude de ce flottement, les ouvrages traitant de l'« Histoire des Dogmes » ne présentent qu'un intérêt relativement secondaire. La formation d'un dogme suit l'action d'un objet religieux et s'y adapte. Cette action a lieu au moment de

---

[1] C'est à tort qu'on se fonderait sur la constatation de telles analogies et parentés pour suspecter l'authenticité de certains faits et documents. Pour ce qui est de l'histoire évangélique, une partie des théologiens protestants dits modernes ont donné le mauvais exemple en arguant de certains parallèles entre le Nouveau Testament et les religions des mystères, pour conclure immédiatement à une dépendance de la religion chrétienne par rapport à ces religions. Après cela, ils sont assez mal placés pour s'indigner, lorsque des historiens antireligieux plus ou moins compétents, ou d'aimables dilettantes, prétendent aller plus loin et proclamer en se basant sur les rapprochements qu'ils leur ont eux-mêmes fournis, la non-authenticité de l'histoire évangélique et de l'histoire des apôtres. A vrai dire, Drews et Couchoud n'ont guère dépassé dans leurs conclusions les conclusions de tels théologiens notoires qui, exerçant leur critique rigoureusement radicale, sont arrivés à évaporer l'un après l'autre tous les faits de la vie de Jésus.

la fondation religieuse et se perpétue dans la piété pratique, en particulier dans le *culte*.

C'est donc vers l'observation de la piété pratique et, en particulier, du culte qui en est la source qu'il faut se tourner pour étudier dans l'histoire du mouvement chrétien le jeu de divers objets excitatifs pris dans la même vie de Jésus.

* * *

Or, nous pouvons distinguer dans l'histoire de la piété chrétienne *quatre* types de culte auxquels correspondent quatre objets qui ne sont identiques qu'en apparence, et qui, en réalité, sont seulement des objets *voisins*[1].

Ces quatre types de cultes ne se distinguent nettement que dans l'analyse logique. Pour la réalité historique, on sait qu'elle ne présente nulle part les *formes pures* des choses, mais qu'elle manifeste au point de vue logique des aspects mêlés. *L'idée* se révèle cependant comme tendance et signification intérieure des données, et ce sont ces tendances et ces significations qui confèrent à tel phénomène un caractère typique. Nous disons ainsi d'un homme qu'il a un tempérament colérique, non pas parce que cet homme ne peut jamais être aimable, mais parce que la colère est la tendance foncière et essentielle de sa nature, et nous disons

---

[1] Au moment où ces lignes sont sous presse, nous prenons connaissance d'une communication faite par Harnack dans la « Preussische Akademie der Wissenschaften » sur le *Christ présent*. (Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Phil., hist. Klasse, 22 déc. 1927.)

Outre la présence spirituelle, Harnack établit la présence par réincarnation, par les évêques et par un vicaire unique. Il ne distingue pas précisément la présence exigée pour des raisons cultuelles de la présence exigée par un intérêt doctrinaire et d'ordre secondaire, il ne comprend pas non plus dans sa recherche l'ensemble de l'histoire chrétienne.

Par les quatre conceptions dont nous allons parler, les chrétiens n'ont pas tant cherché à élaborer des idées sur la présence du Christ, mais à donner satisfaction à la nécessité impérieuse de créer l'image cultuelle de leur objet héroïque.

d'un culte qu'il est typiquement mystique, non pas parce que ce culte ne montre aucun élément amystique, mais parce que sa tendance *essentielle* est d'ordre mystique.

C'est dans ce sens que nous distinguons dans l'évolution historique du christianisme une conception *étroite* et une conception *large* de l'objet, et aussi une conception *purement spirituelle* et une conception *syncrétique* de l'objet. A ces quatre conceptions correspondent quatre formes de piété chrétienne. Nous ne disons pas quatre *Eglises*, car en réalité dans une même Eglise, et en marge d'un même culte établi, différentes conceptions peuvent subsister *et être en vigueur*. Ni l'Eglise romaine, ni l'Eglise orthodoxe, ni l'une des communautés protestantes ne renferment un seul type de piété et ne se restreignent au culte d'un seul objet. On peut dire tout au plus, que les divers cultes chrétiens appartiennent par leur tendance dominante à tel objet plutôt qu'à tel autre.

* * *

La conception étroite ramène la vision de l'objet chrétien au seul spectacle de la mort du Christ et aux événements qui en sont corollaires. De bonne heure, l'interprétation dogmatique de l'histoire évangélique a vu dans la mort sur la croix une immolation volontaire de Jésus qui s'est donné pour les siens. Cette interprétation peut probablement s'autoriser des paroles prononcées par le Christ lui-même. Mais, dans toute éventualité, l'idée chrétienne classique de la rédemption n'aurait pu se fixer à la croix, si la mort de Jésus, en tant que fait historique, n'avait exercé auparavant son rôle d'objet excitatif. C'est dans une telle action que se trouve le point de départ du dogme en question. Telle a dû être l'impression produite par la croix, que la mort du Seigneur a, pour ainsi dire, refoulé dans un plan secondaire tous les autres événements de l'histoire évangélique.

La culte de la *messe* est l'un des aboutissants naturels de

la conception *étroite* de l'objet chrétien; il en est en même temps la base toujours nouvelle. Car la signification de la messe consiste justement dans la *répétition* du sublime sacrifice devenu objet excitatif de la piété chrétienne. Grâce à la messe ce sacrifice se reproduit toujours de nouveau au milieu des fidèles pour leur salut. En cela la messe est un des grands cultes *classiques*, parce qu'elle fait vraiment revivre le moment *créateur* de la religion du Christ.

Le moment initial d'une religion peut revivre de deux façons. Une fois, par la présentation de l'image de l'objet excitatif, présentation faite en général avec les moyens de l'art plastique, ensuite, par la présence réelle de l'objet, quand le dieu en personne, et pour ainsi dire substantiellement, apparaît dans l'assemblée de ses fidèles et garantit par sa propre action la durée du culte en rallumant lui-même le feu sacré dans les âmes.

C'est cette seconde forme de culte que la messe a réalisée avec une singulière énergie. L'hostie et le vin se transforment en corps et sang du Seigneur, et c'est ainsi que se répète le sacrifice. Le Christ est véritablement au milieu de l'assemblée des fidèles. Appelé par les paroles liturgiques, il se donne de nouveau aux siens.

La forme spéciale du culte de la messe pourrait donner l'idée qu'il s'agit non pas de la répétition de la mort au Golgotha, mais de celle du dernier repas de Jésus et de ses disciples. Dans ce cas, notre conception de l'objet ne serait pas exacte, vu que la *Cène* serait devenue objet excitatif de cette forme de la religion chrétienne.

Il est cependant certain que la Cène, telle qu'elle est décrite par les trois premiers évangélistes, est déjà un acte *cultuel* avec comme objet la mort du Christ. Suivant leur conception historique et dogmatique, les uns admettront la transformation d'un simple repas en culte alimentaire, transformation opérée à la suite des événements qui avaient suivi la dernière réunion de

Jésus avec les siens; les autres y verront une description symbolique anticipée de la mort du Christ donnée par lui-même. Quelle que soit la solution envisagée, la Cène, *telle que les évangélistes la racontent*, ne peut être autre chose que le culte de la Croix. Et on en dira autant de la messe qui a conservé de la Cène le rite central.

L'objet religieux de la messe est encore présent au sens figuré dans le crucifix qui doit être exposé au centre du culte, de manière à être vu par tous les assistants. Cette image corrobore encore l'idée que c'est vraiment le crucifié qui crée et attire à lui les saintes émotions de la foule.

Dans la messe l'événement initial et fondateur de la religion agit avec *une extrême exclusivité*, non seulement parce qu'il se répète réellement, mais parce qu'il n'a besoin pour son action *d'aucune* des autres données de la vie de Jésus. Si Jésus n'avait pas enseigné sur la montagne, s'il n'avait pas converti à une vie supérieure la grande pécheresse, s'il n'avait pas rendu à une veuve désolée son fils mort, en un mot, s'il n'était venu au monde *que pour mourir sur la croix*, la signification essentielle du culte de la messe serait *exactement la même*. C'est donc vraiment et d'une manière exclusive la mort de Jésus qui est à la base de ce culte.

Il est d'autre part certain que la mort de Jésus a agi primitivement en tant qu'événement d'une signification éminemment morale et spirituelle. C'était l'attitude morale avec laquelle Jésus subissait sa mort et l'interprétation qu'il en donnait, disant que sa mort opérerait le salut des pécheurs. La mort ne s'isolait pas de la vie considérée comme un ensemble ; elle symbolisait et résumait le principe fondamental de cette vie.

Il est cependant naturel que, devenue élément central du culte, la Croix devait perdre aux yeux de beaucoup de fidèles mal instruits et d'une sensibilité morale peu développée cette première signification. Elle devenait un événement isolé, et le sens moral en était plus ou moins oublié. *Pratiquement*, elle n'avait

plus d'autre importance ni d'autre action qu'un fait purement naturel.

Une telle évolution devait se produire presque fatalement. Le culte ne réussit pas à refléter et à représenter l'ampleur et la plénitude de l'objet excitatif de la Croix. Par rapport à cet objet *l'image* cultuelle présentée aux croyants est d'une singulière pauvreté et manque absolument de fidélité.

Une telle situation n'échappera ni au sentiment chrétien ni à l'intelligence des dirigeants. On tâchera d'y remédier en entourant l'objet cultuel d'un enseignement précis. On *expliquera* le mystère de la présence divine dans le culte, et on s'efforcera d'y *préparer* les fidèles. Toujours est-il qu'au *moment du culte* le seul rite agit et que l'enseignement le plus précieux s'efface en général dans l'esprit engourdi des foules.

Si donc d'un côté la messe a le mérite évident de concentrer exclusivement la piété sur le plus noble sacrifice que le monde ait connu, il appert d'autre part qu'elle aboutira à une *crise de l'objet chrétien* pour ne pas avoir su condenser d'une façon visible et complète la substance de l'existence éthique du Christ et pour ne pas avoir su présenter aux fidèles cette substance dans une image cultuelle.

Dès lors, ce culte, non pas dans l'intention des fondateurs, mais dans ses effets véritables, fera plus ou moins dévier l'attention des fidèles et, par conséquent, leurs émotions religieuses de l'objet chrétien proprement dit et les orientera vers des éléments différents. Au commencement ces éléments *symbolisaient* l'objet. Mais, au fur et à mesure que les premiers témoins s'éloignaient dans le passé et qu'une mentalité nouvelle envahissait l'Eglise, le culte, incompris non pas du point de vue dogmatique, mais du point de vue des sentiments et des émotions sacrées, eut comme centre un objet à signification autre que la signification primitive.

C'est alors que la liaison étroite du culte avec la Cène, liaison que constitue précisément la particularité de la messe, devait

acquérir toute son importance. La communion des fidèles avait lieu moins avec le Christ, qui a donné sa vie pour le salut des siens, qu'avec son corps et son sang, considérés comme des éléments matériels et transformés en une matière quasiment transcendante.

Ce sera vers la transformation des éléments sacrés ou vers la *transsubstantiation* que se concentrera finalement toute l'attention des croyants. Dans le culte ainsi compris la *parole* ne formera plus un élément intégrant, et le rite pourra se célébrer sans que l'assistance comprenne ni perçoive un seul mot du prêtre.

Les émotions saintes ne se lieront plus à l'histoire évangélique ni même à la mort du Christ en tant que fait historique, mais à *un processus en quelque sorte naturel*, bien que d'une nature transcendante et miraculeuse.

Cette évolution ne s'est pas fait sentir tout d'abord chez l'élite intellectuelle et religieuse de l'Eglise, mais elle a été d'autant plus puissante chez les foules incultes. Elle est devenue décisive et irrésistible au fur et à mesure que les barbares sont entrés dans l'Eglise avec leur esprit foncièrement indifférent pour les données historiques et les distinctions dogmatiques. C'est alors que la messe primitive a évolué complètement dans le sens liturgique et ritualiste. La transsubstantiation en est devenue le thème essentiel. Ce n'est, en effet, pas un hasard, si les dogmaticiens, toujours dans le sillon de la piété vécue, en devaient établir au moyen âge seulement, d'une façon définitive, le dogme officiel.

Une telle destinée de l'objet chrétien révèle une cause de crise générale à tout objet religieux héroïque. L'objet héroïque, quand il entre dans l'évolution cultuelle, doit se plier aux grandes nécessités qui régissent la vie de chaque culte. Il doit se présenter aux fidèles *corporellement* ou dans la forme d'une *image*.

Cette nécessité cultuelle pèse lourdement sur la religion à objet héroïque, puisqu'il est impossible d'inventer une image

reflétant sans restriction la figure historique du héros, toute image ne pouvant fixer qu'*une* situation *particulière* de sa vie. La présence réelle du dieu dans le culte pourrait remédier à cette difficulté. Et la messe tend visiblement vers la réalisation d'une telle présence. Seulement, en liant *forcément* cet événement capital à des signes *visibles et matériels*, elle aboutit finalement à un culte à simple image.

Il y a sans doute la transformation miraculeuse de l'hostie et du vin, transformation qui doit garantir la sublime présence. Les éléments n'en sont pas moins de simples *signes* de cette présence, car le Christ n'apparaît pas visiblement devant le regard des fidèles. Dans la réalité des *phénomènes* aucun changement ne s'est produit. Si donc les éléments sacrés ne constituent pas directement une image du Christ, ils tiennent lieu d'une pareille image *et ils en assument le rôle.* Car, pour l'adorateur de l'image, l'objet de ses sens a, lui aussi, cessé d'être une donnée matérielle brute et est devenu par une sorte de transsubstantiation un ensemble d'éléments *transformés* et quasiment surnaturels.

Pour ce qui est de l'objet héroïque, l'image ne diminue pas seulement la figure historique du héros, elle fait encore descendre l'objet dans un plan autre que son plan primitif. Au lieu d'être spirituelle et personnelle, l'action de l'objet se déclanche dans un domaine en quelque sorte mécanique, à un tel point que la différence entre l'objet héroïque et un objet d'ordre naturel finit par s'effacer.

Cette transgression à un autre plan n'aura pas lieu fatalement et chez tous les fidèles. Il existera cependant le danger d'une dégradation, et, effectivement, cette dégradation s'accomplira chez des croyants d'une mentalité peu développée. Autrement dit, chez les grandes masses finira par s'établir une *hérésie de fait*, hérésie qu'on peut prétendre expulser de la pensée dogmatique officielle, mais qui n'en est pas moins réelle en ce qui concerne la piété vécue. Dans ces conditions, on peut se demander

si la théologie, vu sa dépendance par rapport à la piété, ne reçoit pas, elle aussi, dans son sein des éléments hérétiques plus ou moins nombreux.

La crise dans laquelle l'objet religieux est ainsi précipité, est des plus graves, puisqu'il s'agit d'une altération *qualitative* de l'objet. Toutefois cette crise n'aboutit pas nécessairement à la destruction de la religion à objet héroïque. C'est que dans ce système le culte est loin d'épuiser tous les moyens de piété qui sont à la disposition des fidèles et qui peuvent ressusciter à côté et en dehors du culte — et même contre lui — les forces créatrices de vie religieuse.

En cela la religion à objet héroïque est plus favorisée que toutes les autres religions. Pour les religions à objet naturel, l'émotion cultuelle qui se produit devant l'image ou l'objet lui-même ne constitue pas seulement un fait religieux entre d'autres, mais le fait religieux par excellence. Dans les religions à objet éthique pur, en dehors des visions morales d'un petit nombre de privilégiés, il n'y a pas d'objet qui puisse organiser autour de lui un culte durable. Dans la seule religion à objet héroïque, plusieurs possibilités de se retremper aux sources sacrées s'offrent aux fidèles.

C'est que la religion à objet héroïque est *religieusement* liée à un ensemble de faits d'ordre historique.

Sans doute toute religion, quels que soient son objet et sa structure, est sous un certain rapport une religion historique, et cela pour la simple raison qu'elle s'est formée et que son objet a apparu dans le cours de l'histoire. La religion à objet héroïque cependant est une religion historique dans un sens plus éminent. Ce sont des séries de faits historiques *qui en constituent l'objet.* Ce n'est ni dans la nature, ni dans la conscience morale abstraite que cette religion puise de quoi faire jaillir les saintes émotions ; l'objet lui est offert par des événements d'ordre humain et qui appartiennent à la fois à la vie la plus intime de l'esprit et au

monde des données tangibles, événements qui, grâce à cette particularité, s'insèrent dans la marche de l'univers observable à tout le monde. Le domaine historique est le lieu où se rencontrent dans des unités concrètes la nature, la vie psychique et la vie de la plus haute spiritualité. Il est pour cela le domaine le moins fragmentaire et le plus complet que nous connaissions, il est, d'autre part, le plus énigmatique de tous.

Le fait d'être rattaché à ce domaine donne à l'objet héroïque une vie plus complète que celle des objets religieux d'une provenance différente. En ce qui concerne le culte de la religion à objet héroïque, *l'histoire réelle* persiste dans toute sa plénitude en dépit des rétrécissements que la pratique religieuse des foules a pu imposer à l'objet primitif. Et si l'écart entre l'objet du culte et l'objet historique véritable devient trop grand, l'*histoire* peut se dresser contre la religion officiellement établie et manifester sa force excitative comme à la première heure.

Cette histoire réelle se trouve d'ailleurs toujours dans l'arrière-fond de la religion à objet héroïque, alors même que le culte de cette religion aurait transformé l'objet primitif jusqu'à le rendre méconnaissable. Et si l'objet cultuel constitue une crise de l'objet primitif, cet objet primitif, à son tour présenté sans cesse par l'histoire sacrée, menace le culte le plus fortement établi et le mieux défendu. La preuve en est la fin de l'hégémonie catholique en Occident à la suite des événements religieux du XVI^e^ siècle.

* * *

La réforme protestante du XVI^e^ siècle a été au sein de l'Eglise le mouvement le plus important depuis la réforme de Cluny. A la différence de cette dernière elle a abouti à des formations schismatiques, aboutissement qui était dû non pas à une nécessité des choses, mais à un manque de clairvoyance des dirigeants catholiques et à la personnalité fougueuse de Luther.

Par rapport au culte catholique, la réforme protestante signifie une réaction puissante de l'objet chrétien *historique* contre l'objet chrétien cultuel, tel qu'il avait fini par apparaître dans la messe. *Dogmatiquement*, cette réaction s'exprimait dans l'exclusivité absolue du principe biblique et dans une attitude plus ou moins antisacramentelle .En affirmant la valeur exclusive de la Bible, la piété luthérienne se retournait instinctivement vers l'histoire excitative, et, en se détachant, d'abord avec prudence, ensuite plus énergiquement, du sacramentalisme de la messe, le protestantisme entendait affirmer et établir une image chrétienne plus conforme à l'histoire primitive de l'Evangile.

Sous ce rapport déjà, le protestantisme manifestait la crise catholique latente depuis longtemps et dont la racine se trouvait dans la différence entre l'objet cultuel de la messe et l'objet historique de l'Evangile. Parce que cette crise existait depuis longtemps, les réformateurs n'étaient pas les premiers à la signaler après l'avoir ressentie dans leurs âmes. Et l'on peut à bon droit contester leur originalité à ce sujet. Mais, pour la première fois, ils ont donné à cette crise un retentissement formidable, et ils ont opéré au sein de la chrétienté occidentale le terrible schisme, source de tant de misères et de tant d'élans sublimes dans les deux camps à la fois.

Le protestantisme offre un intérêt particulier pour l'étude de l'objet héroïque et de ses destinés. D'une part, il signifie la rupture avec le culte de la messe, d'autre part, il tend, sans s'en rendre compte, vers la réalisation des plus nobles tendances de la religion catholique.

Dans l'ensemble, il est la manifestation la plus éclatante du type religieux basé sur la conception objective plus *large*.

Comme le culte de la messe, la conception protestante tend vers le *Crucifié*. A cette grande direction de la piété traditionnelle les réformateurs ne voulaient rien changer. Ce qui les séparait de l'idée centrale de la messe, c'était l'énergie avec laquelle ils s'ef-

forçaient de maintenir l'objet chrétien dans le plan purement spirituel. Dans cet effort,ils auraient pu s'entendre avec l'élite catholique de tous les siècles, mais ils ne trouvaient pas d'écho favorable dans l'Eglise officielle de leur époque devenue indifférente à son plus haut idéal. D'autre part, ils ne pouvaient s'entendre ni avec les foules vouées à une piété plutôt formaliste et rationaliste, ni avec les humanistes auxquels manquait l'intelligence profonde pour les motifs d'une piété intense.

Les historiens catholiques ne rendent pas justice à la Réforme, s'ils ne parviennent pas à y voir la réaction contre une décadence de la vie chrétienne dont ils ne sauraient eux-mêmes nier la réalité historique, puisque le concile de Trente l'a reconnue, du moins implicitement, en procédant à un redressement énergique. L'objet protestant veut évoluer exclusivement dans la sphère spirituelle avec une action purement éthique. Cette action vise le pardon des péchés et la justification, c'est-à-dire, la création d'un nouvel état conforme à la volonté de Dieu, état qui cependant n'apparaît pas dans le monde des phénomènes, où la puissance du péché dure toujours.

Le protestantisme détruira donc *l'image du culte de la messe.* C'est là son pas décisif, on dirait l'unique pas décisif, et il remplacera l'objet de la messe par un objet différent. Pour l'élaboration du dogme et de la pensée, le protestantisme reste largement tributaire du dogme et de la pensée catholiques[1], et, dans une certaine mesure, il n'en est qu'une forme spéciale et diminuée. Sa véritable œuvre, c'est la *fondation d'un autre culte.*

Le Crucifié devenait une entité d'ordre éthique, et c'était son image éthique qui devait être de nouveau évoquée pour exciter les émotions saintes. C'est dire que le culte devait cesser d'être un *processus* d'un genre en quelque sorte mécanique. Si pour

[1] Le théologien luthérien de Strasbourg, Dorsche († 1653), publia un volume intitulé : « Thomas Aquinas veritatis evangelicae confessor » (Tholuk, das akademische Leben des 17. Jahrhunderts II. Halle, 1854, p. 129).

l'élite catholique ce processus pouvait *donner lieu* à la vision éthique du Christ, il ne contenait cette vision ni d'une manière directe, ni d'une façon implicite. Il pouvait s'accomplir *efficacement* sans que cette vision se réalisât. L'image protestante cependant devait montrer sans malentendu et sans déviation possibles, d'une manière directe et immédiate, la *physionomie éthique* du Christ.

Ce principe était moins clairement exprimé que *nettement senti*. Aujourd'hui encore, étant donné le « sacramentalisme » de certaines Eglises protestantes, on ne peut pas dire qu'il se soit complètement réalisé dans l'évolution historique du protestantisme. Mais il est *virtuellement* posé dans les attitudes grandes et décisives, et tout principe ainsi établi finit par éclater dans la clarté de la raison théorique et dans le cours des événemnts historiques. Ce qu'est vraiment le protestantisme ne se montrait pas encore du vivant de Luther. En dépit de ce que les plus grands parmi nous ont cru faire et ont affirmé avoir fait, la vie réelle, plus profonde et plus vraie que nos plus sincères opinions, révèle le fond souvent caché, mais certain, de nos actions et de nos attitudes avec une clarté que nous serions d'abord tentés de démentir, mais dont l'évidence ne saurait être contestée. Le protestantisme ne se montre pas encore chez Luther ni chez ses disciples immédiats ou successeurs, mais beaucoup plus tard, lorsque s'est accompli dans le monde protestant l'événement considérable qu'on pourrait nommer la réforme de la réforme et d'où sont sortis le méthodisme et le piétisme. Ces différents mouvements, eux aussi, peuvent à bon droit se réclamer des principes posés aux moments pathétiques du XVI^e^ siècle. Et ce n'est pas un paradoxe si la thèse de Trœltsch relègue les premiers réformateurs au moyen-âge et réduit chez eux les éléments modernes au minimum.

Toutefois, le principe d'un objet héroïque à caractère et à action purement éthiques animait les réformateurs du 16^e^ siècle dans la pratique de leur vie et de leur piété, sinon toujours dans leur pensée théologique et dogmatique. C'est pour cela qu'ils ont

fondé, en partie malgré eux, un *culte* différent du culte de la messe. Et cela étant donné, il était naturel qu'ils finissent par élargir la notion traditionnelle de l'objet en y comprenant non seulement la Croix, mais tout ce que l'évangile raconte sur la vie de Jésus. Car les valeurs éthiques apparues dans la fin tragique de Jésus pénétraient sa vie tout entière. D'autre part, la Croix gardait son importance centrale. On dira donc que les événements composant la vie de Jésus devaient s'organiser autour de sa mort, d'où ils recevaient leur interprétation et leur signification. En entrant ainsi dans une telle connexité avec la mort, la vie de Jésus perdait en quelque sorte son indépendance et son autonomie en faveur de la Croix. Les paroles prononcées, les événements vécus le furent en vue de la Croix. En dernière analyse, ce ne sont pas ces paroles et ces événements qui constituent les traits essentiels de la figure du Christ. Cette figure se présente essentiellement dans la Croix. Le Sermon sur la Montagne, considéré isolément, n'est que l'œuvre d'un grand prédicateur, la guérison du lépreux, la manifestation d'un prophète envoyé de Dieu, l'histoire de l'enfant prodigue elle-même ne saurait être pleinement comprise sans la Croix; elle empiète ainsi sur l'avenir. Sans la Croix, le pardon du père miséricordieux ne saurait avoir lieu. La Croix seule fait le *Christ*.

S'il en est ainsi, le problème capital de la religion à objet héroïque semble résolu. Dans l'ensemble des événements racontés l'événement décisif et excitatif entre tous est trouvé. C'est la Croix qui, à l'exclusion de tous les autres faits, fixe l'image du héros. En même temps, nous ne sortons pas de la sphère de l'ordre moral. Dans cette conception protestante, la religion chrétienne paraît donc avoir atteint sa forme définitive, et c'est vers cette forme que paraissent tendre les plus profondes aspirations de toutes les confessions chrétiennes.

En réalité, il n'en est pas ainsi, et le problème de la religion à objet héroïque demeure toujours.

C'est que l'Evangile ne se résume pas dans la seule mort

de Jésus. Les historiens sacrés nous rapportent, au contraire, un assez grand nombre de faits et de discours qui n'ont aucun rapport avec la fin tragique du Seigneur et ne perdraient rien de leur valeur et de leur réalité, si cette fin avait été autre ou si nous n'en avions conservé aucun souvenir. Rappelons, en particulier, qu'au cours de sa carrière Jésus a suscité dans diverses circonstances des émotions sacrées et agi ainsi comme objet excitatif. Avant de devenir le Christ sur la Croix, Jésus s'était déjà manifesté comme générateur de piété. L'attitude de Pierre et des autres disciples, l'attitude de la grande pécheresse en sont les preuves. La scène déjà mentionnée, où Jésus pose à ses disciples la question : « Qui dites-vous que je suis ? » montre bien elle aussi qu'on n'a pas attendu que le maître soit mort pour le parer de la plus haute dignité divine.

Evidemment, aux yeux de la piété et de la dogmatique postérieure, la mort a *parachevé* chez les disciples les impressions antérieurement reçues et l'intelligence déjà acquise des vérités divines. Il n'en reste pas moins vrai que ces impressions et cette intelligence existaient et agissaient déjà auparavant, en sorte qu'il ne serait pas faux de parler d'un *christianisme antérieur à la Croix.*

Or, les faits et les paroles qui d'abord agissaient religieusement en dehors et sans l'aide de la Croix peuvent exercer une action analogue encore aujourd'hui, et l'expérience montre qu'ils le font effectivement. A supposer que les parties de l'Evangile qui racontent la mort sur la Croix fussent perdues, nous serions en possession d'un évangile, mutilé sans doute, *mais non pas sans efficacité religieuse.* Et la diffusion de cet évangile créerait certainement une religion qui, en comparaison du christianisme actuel, serait une religion amoindrie, mais qui ne laisserait pas d'être une religion *chrétienne.* Ainsi la diffusion des paroles du Bouddha crée dans l'Europe contemporaine et, pour ainsi dire, sous nos yeux, des sectes qui, peut-être, seront considérées comme étant

sans grande portée, mais qui n'en sont pas moins des témoins sûrs de la vertu excitative de l'image bouddhique.

Mais cette piété chrétienne, qui ne dépend pas de la mort du Seigneur, est-elle par sa qualité et par sa nature la même que la piété formée sous l'influence pour ainsi dire exclusive de la Croix? Pour répondre à cette question, point n'est besoin de longues réflexions, quelques textes du Nouveau Testament y suffisent. Des âmes déjà transformées par le contact avec Jésus, tels les disciples, n'arrivaient pas à assimiler la Croix dans leur piété, fondée sur des faits différents, et elles la considéraient comme une donnée étrange et inacceptable. Il leur a fallu une sorte de révolution psychologique, *une véritable conversion*, pour saisir dans cet événement une signification religieuse[1].

Cela n'est nullement étonnant. Si toute vie humaine grande et féconde montre une unité profonde de tendance, elle est loin de produire dans les faits la monotonie d'une qualité toujours la même. Le Jésus qui a converti Pierre est autre que celui qui a vaincu le cœur de la grande pécheresse, et ce dernier se distingue encore du Christ qui s'est offert sur la Croix en sacrifice vivant pour les siens. Dans ces trois cas il y a, quant aux circonstances et aux actes qui en résultèrent, une différence telle que les effets religieux eux non plus ne pouvaient être identiques. Il s'agit là de formes de piété seulement *voisines. A priori*, ces formes n'étaient nullement destinées à se fondre l'une dans l'autre.

En fait, l'action religieuse de l'Evangile *s'individualise* non seulement suivant la personne qui la subit, mais *suivant la partie* de l'histoire sainte qui l'exerce. En cela il n'y a pas de différence entre notre temps et l'époque de la vie du Christ. Il est des chrétiens qui ont été gagnés par le Sermon sur la Montagne,

---

[1] L'histoire des disciples d'Emmaüs qui rencontrèrent le ressuscité atteste cette vérité d'une manière impressionnante. Voir Luc. 24, 13 sqq.

d'autres par le récit de l'enfant prodigue, d'autres dont la piété est déterminée par le mysticisme profond des paroles de l'évangile selon Jean. La catégorie de ceux qui « regardent » avant tout la Croix reste très nombreuse et continue à dominer le système dogmatique chrétien ; mais il se trouve ainsi dans l'Eglise des individualités chrétiennes plus différentes qu'on ne croit. Si leur dissemblance s'efface quelque peu devant le dogme unique qui plane au-dessus de la chrétienté, elle n'en existe pas moins et crée des divisions de fait qui, à des heures décisives, peuvent se révéler avec éclat.

Dans ces conditions, le dogme de la Croix apparaît comme une *systématisation* du vrai Evangile due à l'effort d'une théologie rationaliste. Du point de vue de la piété pratique, réelle et agissante au sein du mouvement chrétien, l'Evangile contient encore aujourd'hui *plus d'un* objet excitatif. Du point de vue de la théologie, il n'en contient qu'un seul. Autrement dit, la piété vécue ignore une systématisation opérée par une pensée qui s'est mise exclusivement au service d'un fait excitatif *unique*.

Pour ce qui est *spécialement du protestantisme*, il est de la plus haute importance de constater que, dès la première heure, son culte ne savait rien — du moins en principe — d'une systématisation que la dogmatique protestante maintenait avec une énergie peut-être plus grande encore que la dogmatique catholique. En faisant de la prédication la partie centrale du culte, les réformateurs y introduisirent *toute la diversité* des faits évangéliques, vus, au surplus, à travers les individualités souvent très accentuées des prédicateurs.

Il y a, dès lors, disparité entre la pensée dogmatique protestante et le culte protestant. Cette disparité n'eût pu être évitée que de deux façons : ou bien *chaque* culte protestant aurait dû avoir comme centre et point culminant la Cène, ou bien *toute* la prédication aurait dû porter sur le sacrifice accompli sur la Croix. Comme il n'en a pas été ainsi, le désaccord persiste.

Dans ces conditions, la systématisation devait aboutir au sein du protestantisme à un grave inconvénient. D'une part, la pensée théologique ne pouvait échapper à la nécessité de toute véritable pensée qui est d'établir l'homogénéité qualitative des objets qu'elle étudie. Et nous assistons, en effet, à un effort considérable pour plier la diversité des événements formant la vie de Jésus à la qualité de l'événement final. Sous ce rapport, la pensée systématique opère dans le domaine de l'histoire un effet analogue à celui de la pensée naturaliste dans le domaine de la nature : la suppression de la diversité de la qualité en faveur d'une qualité unique. Seulement, la pensée dogmatique travaillant sur des faits historiques ne peut aboutir à ce résultat, parce que l'histoire ne se prête pas à cette tentative niveleuse avec la même bonne grâce que la nature. Et si les grands dogmaticiens protestants, qu'on a l'habitude de nommer orthodoxes, méritent toujours de retenir notre attention par leur effort systématisant, ils nous intéressent presque davantage par l'échec de leur tentative.

Une contradiction se glissait dès lors dans le système protestant. Les théologiens *enseignaient* un évangile étroit, les mêmes théologiens *prêchaient* un évangile large. Le résultat en était que l'image du culte se dressait contre l'image théologique, comme dans le système de la messe l'image de l'Evangile s'était dressée contre celle du culte. Dans les deux cas, la crise du système avait son origine dans le culte. Seulement, dans l'un des cas, le culte était trop pauvre par rapport à l'Evangile ; dans l'autre cas, le culte était plus riche que la pensée théologique qui risquait d'appauvrir la piété.

* * *

La conséquence devait être la formation d'une autre conception de l'objet, qu'on pourrait nommer la conception *spiritualiste*. Cette conception n'était pas tout à fait une particularité

protestante. Elle était apparue en quelque sorte dans la mystique catholique.

Dans la mystique de toutes les religions, les éléments sensibles et, partant, intelligibles, de l'objet, se trouvent refoulés en faveur des seuls côtés spirituels de cet objet. On dirait que le fidèle veut se détacher de tout intermédiaire pour atteindre directement la divinité. Les parties sensibles et intelligibles de l'objet apparaissent bien aux sens et à l'esprit, mais elles ne servent que de point de départ à la piété. Celle-ci, une fois lancée, les laisse derrière elle ; elle paraît ignorer toute image cultuelle et toute pensée dogmatique pour ne jouir que de Dieu seul.

A vrai dire, dans l'objet religieux des mystiques, les parties matérielles ne sont pas entièrement détruites. On dirait qu'elles sont insensiblement présentes. Car la divinité du mystique n'est pas une entité indistincte, telle une substance amorphe, elle continue à porter, bien que d'une façon assez vague, la physionomie de l'objet excitatif tout entier. Le dieu sans propriétés, en apparence, de certains mystiques chrétiens n'en était pas moins le Dieu de Jésus-Christ ou le Christ lui-même, prêt à communier avec l'âme qui se donnait à lui.

Le mystique est donc loin de séparer, à l'instar du rationaliste, les deux éléments constitutifs qui se trouvent dans l'objet. Il les laisse même dans leur synthèse originale, avec cette particularité, cependant, que la piété du fidèle ordinaire appuie *avant tout* sur l'aspect matériel de l'objet, tandis que la piété du mystique refoule cet aspect pour saisir *avant tout* sa substance transcendante. Pour ce qui concerne le culte, l'attitude du mystique se distinguera sensiblement de celle du fidèle non mystique. Ce dernier ne sortira jamais du cadre cultuel et des signes qui en font partie, à savoir les images. Ces images formeront pour le mystique seulement le *début* de sa méditation; au terme de son effort, elles disparaissent pour ne laisser subsister qu'une communion purement spirituelle avec Dieu. *Les images n'étaient que*

des moyens pour atteindre ce but final et seul décisif. Ainsi le « culte mystique » tendra vers le vide[1], terme qui signifie l'absence de tout élément sensible. Là où le protestantisme a créé un culte mystique, le point culminant devait en être le « Silence », étant donné que l'image du culte protestant ne se forme pas au moyen de la plastique, mais au moyen de la « Parole ».

Pour le système de la messe, la mystique constitue un moyen de sortir du cadre du culte pour réaliser l'idéal d'une piété spirituelle pure. Et ce n'est que par la mystique que la piété peut devenir vraiment profonde au point de vue spirituel. Voilà la raison pour laquelle la mystique a *gardé* une telle importance dans l'Eglise romaine et dans les Eglises grecques.

La situation est différente pour les communautés protestantes. Grâce au principe biblique qui détermine ici toute la piété, le culte repose sur la prédication. Il prendra donc automatiquement un caractère plus exclusivement spirituel. Il se situe de ce fait dans une proximité beaucoup plus grande de la mystique que n'importe quel autre culte. D'autre part, le culte, qui a comme partie principale la prédication, ne peut renoncer aux images. La parole du prédicateur, elle aussi, met devant l'esprit des fidèles des images avec des moyens qui lui sont propres. Le culte protestant n'est donc pas, dans son essence, un culte mystique. Et, cependant, ce culte tend dans cette direction, poussé comme par une énergie intrinsèque, sans y parvenir.

Plus la prédication reste fidèle à son but : l'interprétation de la Bible, plus elle présente une *multitude d'images* de qualité semblable, mais toutefois différentes. Etant donné cet état de choses, *plusieurs* piétés protestantes doivent naître de la prédication et en sont effectivement nées. Ce résultat entraîne premièrement un affaiblissement et un émiettement de la piété protestante, puis il s'oppose à la tendance vers l'unité qui domine la

[1] Voir *R. Will*, Le culte mystique. Paris, 1924.

vie de toute collectivité religieuse ou autre. La variété qui se trouve dans l'Evangile va, dès lors, à l'encontre d'intérêts très puissants et très légitimes qui agissent au sein de la société religieuse.

Après l'échec de la systématisation tentée par les dogmaticiens, un autre effort s'imposait pour établir à l'intérieur de l'Evangile l'unité nécessaire au point de vue religieux et sociologique. La *spiritualisation* de l'objet, tentée par une partie des penseurs protestants, devait dégager des différents textes exposés aux fidèles dans le sermon une unité supérieure, *l'unité de l'esprit.* On applique ainsi à la diversité des situations évangéliques la maxime d'un romancier connu : « Sur un rosier, chaque rose est unique, bien que l'arbre n'ait qu'un parfum ». C'est *mutatis mutandis* vers le « parfum » qu'allait le travail des théologiens en question.

Ce n'est pas la suppression de l'image qui forme le programme de la nouvelle pensée protestante, c'est la suppression de la variété dans l'image qui, pratiquement, aboutit à une multitude d'images. A cet effet, cette pensée détache l'objet des situations historiques concrètes, mais le laisse quand même suffisamment proche d'elles pour qu'il puisse en représenter la *substance spirituelle.* Il soumet ces diverses situations à une sorte de procédé logique par lequel il extrait de chacune d'elles *une même notion dynamique.* Dans la terminologie protestante, cette notion porte des noms fort divers, mais qui tous ont un sens identique : la « personnalité » du Christ, sa « vie intérieure », son « caractère », etc.

Il s'agit là d'une nouvelle systématisation où tous les éléments de la vie de Jésus entrent *à titre égal,* tandis qu'antérieurement ces événements devaient se grouper autour de la Croix qui leur imposait sa signification particulière.

La même « vie intérieure », la même « personnalité », le même « caractère », le même « esprit saint » se manifesteront *par-*

tout dans la vie de Jésus, y compris la Croix. La Croix y tiendra le rôle d'une manifestation spéciale et particulière qui révélera d'une façon peut-être plus nette ce que les autres manifestations nous révèlent déjà. Pendant toute sa vie, Jésus a rempli une mission que Dieu lui a confiée, et sa mort était la dernière œuvre accomplie au service de cette mission. Si les dogmaticiens conservent la doctrine des trois « *munera* » du Christ, ils la conservent selon la lettre. Les trois « *munera* » représentent au fond une même œuvre et se trouvent dans tous les cas investis d'une même valeur, tandis que le véritable sens de cette doctrine classique a été de faire ressortir la différence de qualité entre les divers faits de l'Evangile.

La « personnalité » de Jésus, sa « vie intérieure » deviennent dès lors le véritable objet de la piété chrétienne, comme elles en étaient de tout temps les sources, même quand la dogmatique n'a pas reconnu cet état de choses. C'est là une des conséquences du biblicisme protestant, et c'est la théologie protestante, dite moderne, qui l'a tirée avec une consciente énergie. Pas plus que les autres théologies chrétiennes, elle n'aurait pu inventer ou créer cet objet. L'objet existait auparavant dans la piété vécue de certains milieux protestants ou simplement chrétiens. Car il ne faut pas oublier que l'Evangile a toujours été connu de l'Eglise chrétienne, et il est naturel que la substance sainte de la vie de Jésus soit apparue aux époques les plus diverses à de nombreux fidèles. Seulement, la formation d'une théologie adéquate à cette piété ne pouvait avoir lieu, ou, si elle commençait, elle ne pouvait aboutir, pour des raisons cultuelles et des raisons de tradition théologique.

Cette orientation d'une partie de la théologie protestante coïncidait avec la naissance et la formation du sens historique moderne. Le renouvellement des méthodes de la science historique qui caractérise le XIX^{e} siècle dans une large mesure, la direction vers le passé que donnaient aux esprits européens les événements politiques et le romantisme, ne devaient pas être sans exer-

cer une influence profonde sur l'enseignement de la science théologique. Une théologie historique s'établissait à côté de la théologie dogmatique et lui succédait même dans son rôle principal, sans se l'avouer nettement. La vie de Jésus, dans son ensemble et dans sa substance spirituelle, était considérée comme le véritable objet de la religion chrétienne ; il n'y avait évidemment pas de tâche plus pressante que d'étudier cette vie avec les nouvelles méthodes dont on attendait, dans le premier enthousiasme, la connaissance de vérités historiques *certaines*. On sait quel était, pendant le cours du XIX^e^ siècle, au sein des Facultés de théologie et ailleurs, le succès et la gloire des recherches concernant la « vie de Jésus ».

Mais c'est néanmoins chez les dogmaticiens que le principe nouveau est affirmé avec le plus de clarté. Il faut évoquer ici les noms de Schleiermacher, pour qui Jésus a rétabli un ordre idéal, corrompu dès le commencement du monde, l'école de Ritschl et, en particulier, Wilhelm Herrmann. Tandis que les historiens, par la nature de leur travail même, finissaient par s'arrêter à des études de détail et par faire naître dans les âmes le scepticisme et le doute, certains dogmaticiens poussaient vraiment l'image du Christ vers une spiritualisation des plus pures, jusqu'à la détacher — non pas quant au principe, mais dans la pratique — du texte concret de l'Evangile. C'est ainsi que Herrmann a soutenu que la foi chrétienne ne pourrait que gagner, si la thèse de l'école mythologique réussissait à se fonder. Dans ce cas, les chrétiens apprendraient mieux à se concentrer avec toute leur âme sur la seule spiritualité que l'Evangile leur offre.

De telles conceptions ne sont pas mystiques dans le sens classique de ce terme. Elles sont cependant très proches de la mystique, surtout si l'on pense que dans la mystique l'image ne disparaît pas complètement, mais laisse dans l'esprit du fidèle des traces de sa physionomie morale. Le théologien protestant s'est affranchi dans une très large mesure des textes sacrés. La

critique et le scepticisme, relativement à tel passage ou à tel autre, ne le gênent plus. Il n'y a, dans l'évangile, probablement pas un seul verset dont l'authenticité n'ait pas été contestée ou rendue problématique par l'un des nombreux exégètes protestants du XIX^e^ et du XX^e^ siècles. La « liberté » était sans limites en ce qui concerne les négations. D'autre part, les mêmes exégètes, en tant qu'ils étaient des croyants, ne voulaient pas laisser disparaître *l'image de l'ensemble* qu'ils accordaient assez bien avec la tradition chrétienne séculaire. Et on se trouve devant la tentative vraiment paradoxale de vouloir établir la certitude d'un *ensemble* dont chaque partie concrète était mise en doute. Ce paradoxe devait cependant se réaliser. L'image spiritualisée du Christ, une fois qu'elle a pénétré dans l'âme, ne la quitte plus et elle se manifeste de ce fait comme une réalité agissante.

La spiritualisation est une destinée nécessaire de tout objet religieux héroïque. Car le fidèle se trouve toujours devant la même difficulté, qui consiste à distinguer religieusement entre des phases et des situations différentes, mais également excitatives, d'une même vie. Nous avons vu que, pour échapper à cette difficulté, la piété chrétienne s'est engagée sur deux chemins différents. Elle a choisi *un* événement de la vie de Jésus important entre tous et en a fait l'événement sacré par excellence, autour duquel le reste devait se grouper pour en recevoir la lumière. Elle a encore élaboré une autre systématisation de la vie de Jésus, où tous les événements entraient à titre égal. Ainsi l'image du Christ s'est spiritualisée. Elle est devenue ce que Fouillée nommerait une idée-force qui s'incarne en nous par un mysticisme profond et anime toute notre existence. La première conception de l'objet était celle du catholicisme et du protestantisme de l'ancienne époque. En cela, il n'y a chez les deux adversaires aucune différence de principe. La piété protestante, cependant, ayant trouvé son expression dans *l'unique* dogme vraiment protestant, celui de l'exclusivité biblique, devait pousser tôt ou tard

à la spiritualisation de l'image du Seigneur. C'est ainsi que pour toute une partie du protestantisme, la mort du Christ sur la croix a effectivement perdu sa signification absolue, et c'est la « personnalité » du Christ ou sa « vie intérieure » qui opèrent la « rédemption ».

* *

Il est pourtant encore un chemin qui semble conduire à une solution de la difficulté. Nous allons parler de la notion syncrétique de l'objet héroïque.

Nous parlons de syncrétisme, quand un objet religieux se confond dans l'émotion des fidèles *avec un objet religieux différent*. Cette fusion ne constitue pas une simple synthèse. Toute synthèse laisse aux éléments qui la composent, leur nature propre et une indépendance relative. La pluralité des éléments reste visible. Pour le syncrétisme religieux, cette pluralité persiste aussi, mais elle ne se révèle qu'à l'analyse logique, elle disparaît devant l'émotion religieuse. Saisi de cette émotion, le fidèle croit s'adresser à un objet homogène et unique, et, en effet, au point de vue religieux, les divers éléments ont fusionné d'une façon *complète*. Le *penseur* peut ramener l'objet à une multitude de données qui ont dû se trouver à son origine historique, mais le *croyant* n'adore qu'un seul dieu. Dans le résultat final du processus snythétique une nouvelle unité religieuse s'est formée, tandis que le résultat final d'un processus synthétique ne présente pas cette unité. Voilà pourquoi l'on ne peut considérer le polythéisme comme un système *syncrétique*. Mais le culte de tel dieu du polythéisme, comme Zeus dans le polythéisme grec, représente à lui seul un système syncrétique, parce que dans la personnalité de ce dieu plusieurs objets primitivement séparés se trouvent réunis en une nouvelle unité nouvelle.

C'est le sort des religions qui évoluent dans les civilisations supérieures d'être des religions syncrétiques. Les civilisations supérieures sont l'œuvre d'innombrables efforts différents.

Plus d'une religion a collaboré à leur formation, et, comme l'esprit humain ne se défait que très difficilement de l'emprise de divinités qui ont un jour régné sur lui, la trace des religions passées ne s'efface pas si vite. Ne retrouvons-nous pas encore aujourd'hui dans le culte chrétien des vestiges de dieux qui jadis étaient adorés par nos ancêtres païens?

Dès les premiers siècles de son ère, la religion chrétienne est entrée dans des formations syncrétiques. Ceux qui admirent la nature sublime de l'esprit grec ne diront pas qu'elle s'est avilie en s'unissant avec lui. Elle obéissait d'ailleurs à une nécessité *intrinsèque* et non seulement à une nécessité *historique* due à une situation donnée.

En parlant de « l'hellénisation du christianisme » et en jugeant qu'elle a gravement altéré la pureté de la piété chrétienne, Harnack n'a pas suffisamment tenu compte de l'ensemble des problèmes impliqués dans un phénomène de cette envergure. Il n'a pas senti qu'en dépit de différences souvent profondes toutes les tendances sublimes qui se font jour au sein de l'humanité en marche vers l'idéal, constituent autant de lignes convergentes qui cherchent un même but lointain et inconnu. Ceux même qui considèrent la religion chrétienne avec son objet comme ce but définitif, ne refuseront pas à l'esprit grec l'honneur d'avoir été sur un des chemins qui conduisent vers cet idéal et d'en avoir entrevu des éléments absolus. La rencontre de l'esprit grec et de l'esprit chrétien apparaissait dès lors comme une nécessité donnée par la nature des choses.

Si les idées de Platon, et, plus tard, la Raison ou le Logos avaient leur origine dans un schéma religieux à objet naturel, ils n'en constituaient pas moins des élans dignes de rejoindre l'élan chrétien. Car il est d'une grande importance pour l'évolution de notre race, si, dans une civilisation, des hommes se proposent de ne plus vivre selon les apparences du monde des choses, mais selon les ordres de la raison divine.

De très bonne heure la notion chrétienne du « Fils de Dieu » a fusionné avec la notion grecque du Logos. A son origine, le Logos grec était une entité absolue, c'est-à-dire une sorte de dieu au-dessus duquel il n'y avait pas d'autre puissance divine. Et même dans les systèmes qui en faisaient un second dieu, le Logos était si proche du dieu suprême, qu'il s'est réellement confondu avec lui et n'en était en somme que l'un des aspects.

Entré dans le système chrétien, le Logos ne restait pas tout à fait le même. Certes, la « seconde » personne de la Trinité était un « vrai Dieu », mais c'est surtout dans la pensée dogmatique qu'elle occupait cette haute place. Dans la terminologie religieuse pratique le « Fils de Dieu » gardait la situation quelque peu subordonnée qu'il avait eue dans l'évangile primitif. On jugera par là que l'hellénisation du christianisme était loin d'être entière.

Ajoutons encore que le Dieu suprême, la « première » personne de la Trinité, ne fut pour ainsi dire pas atteint par le processus syncrétique. Il conservait ses propriétés essentielles et la nature éthique que les prophètes hébreux lui avaient attribuée et que le christianisme n'avait pas changée. Là même où l'« hellénisation » allait le plus loin, cette nature éthique ne devait pas tomber en oubli.

Pour l'étude de l'objet religieux chrétien, le fait que le travail syncrétique de la dogmatique ne s'est guère appliqué à la notion du Dieu suprême présente la plus haute importance. Cela montre que l'intérêt proprement religieux des chrétiens était avant tout orienté vers le Christ, qui apparaissait comme le vrai Dieu chrétien. Les théologiens conservaient, certes, le schéma de l'évangile primitif qui mettait le Père plus haut que le Fils. Mais c'était le Fils qui avait engendré la nouvelle piété et en était devenu l'objet. C'est pourquoi il devenait pratiquement Dieu en déterminant la physionomie morale du Père.

Après avoir pénétré dans le monde grec, le christianisme

s'acheminait vers une destinée correspondante à la mentalité grecque. C'est dire que le Christ devait avoir aussi dans la pensée la place que chez les chrétiens primitifs il avait seulement dans la pratique. Aussi voyons nous la pensée s'allier à la piété pour porter le Seigneur à la dignité divine *la plus haute* et l'établir comme « vrai Dieu ». Les âmes grecques, formées par le polythéisme, n'éprouvaient aucune difficulté à procéder ainsi. Malgré cela, la subordination du Fils au Père a été maintenue par les chrétiens grecs. Si le « Fils » devenait « vrai Dieu », il n'en restait pas moins *le Fils*, terme dont la signification ne pouvait être changée par les plus sagaces opérations de la spéculation théologique. Ce terme agissait sur la piété, la détournait des motifs purement grecs et empêchait en partie « l'hellénisation » de se produire d'une manière aussi définitive qu'on aurait pu s'y attendre. Des souvenirs précis venant d'une mentalité orientale sémitique ont dû intervenir *dès la première heure* pour rendre impossible une évolution, vers laquelle le milieu grec, abandonné à ses propres lois, aurait poussé *automatiquement*. Ceux dont les hypothèses hardies font sortir la religion chrétienne de l'hellénisme ne tiennent pas suffisamment compte de cet arrêt. Il y a là cependant un argument à notre avis très sérieux et trop peu remarqué contre toute thèse mythologique qui soutient la non-authenticité de l'évangile *juif*.

C'est seulement à une heure relativement tardive, et après des luttes très graves, que le Christ devait finir par être élevé au plan du Dieu suprême ou, du moins, en approcher de très près. A partir de ce moment le terme de « fils » devenait vide de sens. Une telle doctrine répondait cependant à la fois à la piété chrétienne excitée par Jésus et à la mentalité grecque désireuse d'affirmer un seul plan divin égal pour tous les êtres célestes. En établissant clairement cette notion de la divinité du Christ, *la théologie chrétienne s'est fondée* après avoir rompu définitivement avec la théologie juive.

La fusion du Christ avec le dieu Logos n'est pas l'unique cas de syncrétisme dans le christianisme antique. L'objet chrétien s'est allié encore avec d'autres objets. Pour mesurer l'ampleur de ce syncrétisme, il faut méditer les études de savants comme Gunkel, Bousset, Reitzenstein et d'autres encore dont les résultats ont été exposés au public français dans les livres de Loisy. S'il est vrai, comme l'a fait entendre Harnack, que de telles études n'ont guère enrichi nos connaissances en ce qui concerne la première phase, la phase fondamentale de la religion chrétienne, elles nous ont cependant aidé à en mieux comprendre la deuxième phase et les phases ultérieures, et elles ont éclairé en particulier la formation du culte et du rite chrétiens. Comme c'est dans ce culte et dans ce rite que l'objet chrétien a été présenté et communiqué aux fidèles, on conviendra que ces recherches ne portaient pas précisément sur des problèmes périphériques.

Les temps modernes présentent l'objet chrétien dans d'autres formations syncrétiques.

Quant à la piété, nous avons des exemples assez récents de syncrétisme chrétien dans les efforts tentés pour confondre l'objet chrétien avec l'objet de la religion nationaliste, qui a comme objet la patrie.

La religion nationaliste se distingue du simple patriotisme en ce qu'elle ne se contente pas de l'amour de la patrie, mais qu'elle fonde un véritable culte où la patrie prend la place d'une divinité et devient objet d'élans et d'émotions d'un caractère nettement religieux. Pas plus que la religion éthique pure, la religion nationaliste n'a besoin, pour s'exprimer, de la terminologie religieuse traditionnelle. La divinisation de la nation peut fort bien s'accommoder d'une terminologie laïque. Il paraît que cette religion est particulièrement accessible aux âmes germaniques, d'autre part, des hommes comme Mussolini, Charles Maurras et maints autres, représentent des types très caractérisés de la piété et de la théologie nationalistes dans l'Europe latine.

Il est naturel que la religion nationaliste trouve le plus grand nombre d'adeptes dans les moments de crise de la vie nationale. C'est une telle crise qui a porté le fascisme au pouvoir en Italie. C'est une autre crise, celle de la grande guerre, qui a donné lieu à l'élaboration de théologies particulières où l'objet national et l'objet chrétien devaient se confondre de la façon la plus étroite. Pour décrire ces théologies syncrétiques, il faudrait un ouvrage spécial. Il nous suffit de mentionner, à titre d'exemple, une brochure de Friedrich Spitta intitulée « *Jesus und das Neue Testament* »[1]. Dans cette brochure, l'exégète sagace et érudit, qu'était Spitta, a réuni tous les passages où Jésus parle de la dure et cruelle lutte qu'il n'avait pas seulement à soutenir, mais qu'il avait mission de provoquer sur la terre. Ces passages font sans aucun doute allusion aux luttes *religieuses et morales* des premiers chrétiens qui devaient combattre et mourir pour leur foi en se servant d'armes exclusivement spirituelles. Sous la plume de l'exégète, les paroles du Seigneur prennent une signification actuelle se rapportant à la guerre des nations et sont considérées comme autant d'ordres qui lient la conscience des soldats et des autres citoyens dans leur attitude vis-à-vis de la patrie.

La brochure de Spitta nous met en présence d'un syncrétisme très accentué. Il serait facile de découvrir des manifestations diverses de ce même syncrétisme dans la littérature religieuse de guerre des années 1914 à 1928. Une telle théologie constituait pour nombre de chrétiens l'unique possibilité de combiner le devoir patriotique avec les exigences de la foi chrétienne.

Plus importants et probablement de plus longue durée sont les divers syncrétismes *philosophiques* dans lesquels l'objet chrétien s'est confondu avec une idée métaphysique analogue à celle du Logos grec. On peut même dire que le fait essentiel de la spéculation théologique est de créer de tels syncrétismes, puisque

---

[1] Strasbourg, 1915.

la théologie doit présenter la « vérité chrétienne » avec les moyens de la pensée contemporaine. Elle liera donc forcément l'objet chrétien aux objets de cette pensée.

Toutefois, la théologie ne fait que suivre à une certaine distance la piété vécue. On admettra alors que le syncrétisme philosophique a existé dans les âmes avant de se présenter comme pensée claire. Nous avons déjà considéré diverses formes de la piété moderne : la piété s'adressant au Cosmos, la piété éthique de Kant. Nous pourrions y ajouter la piété de Hegel qui a pour objet une notion plutôt théorique ou logique de l'absolu et renouvelle un motif grec, suivant lequel l'acte spécifiquement mystique coïncide avec l'acte de la connaissance de l'absolu.

Or, justement, nous rencontrons dans les différents mouvements de la piété et de la pensée protestantes des tentatives puissantes en vue de syncrétiser l'objet chrétien avec ces diverses absoluités de l'époque moderne.

Dans ses discours, *Schleiermacher* présente l'univers, c'est-à-dire le Cosmos moderne, comme le véritable objet religieux à contempler et déduit toutes les conséquences théoriques et pratiques de cette conception. Le même théologien, dans sa « Foi chrétienne », définit la religion comme un « sentiment de dépendance absolue ». Or, il est évident que, chez un homme moderne, un tel sentiment existe réellement, non pas par rapport à un dieu éthique, tel le Dieu chrétien, mais par rapport à l'enchaînement universel des effets et des causes, c'est-à-dire, par rapport au Cosmos. Ainsi, pour ce qui est de son attitude fondamentale, Schleiermacher est resté fidèle à lui-même. Il le reste encore, quand il définit le Christ comme l'« homme normal » qui a rétabli dans sa personne la sainteté originelle de l'humanité en tant qu'enfant de Dieu.

La piété kantienne a trouvé son théologien syncrétique avec Albrecht *Ritschl.* Dans la pensée fervente de Ritschl, la religion se lie à la notion centrale de l'éthique kantienne, celle du devoir.

Une théorie de la connaissance religieuse imprégnée du plus pur pragmatisme éthique veut établir la vérité de la foi chrétienne sur la valeur de cette religion pour le développement de notre force morale. De même, le Christ, rétabli dans son rôle religieux essentiel, nous est présenté comme l'envoyé de Dieu *qui a accompli son devoir dans une obéissance sans réserve, ni défaillance, jusqu'au dernier moment (« Berufsgehorsam »).*

Pour ce qui est de la piété hégélienne, on sait comment, dans la théologie de l'école de Tubingue, chez des dogmaticiens comme Biedermann et Pfleiderer, le Christ devait s'allier à l'idée de l'esprit absolu. Là, où la pensée hégélienne est arrivée à son expression la plus nette, le rôle essentiel du Christ consistait à *représenter* l'esprit absolu aux foules incapables de le saisir par les moyens de la *pensée*. Et il y a dans une telle thèse non seulement un principe hégélien très pur, mais encore une intuition étonnante et des plus fécondes de l'essence de tout culte.

Pour le problème de l'objet religieux, une formation syncrétique peut avoir une double signification.

Tout d'abord, le syncrétisme peut naître d'une alliance de deux objets *religieux* qui sont voisins non seulement par leur situation dans l'espace et dans le temps, mais aussi par leur nature et leurs qualités. Cette ressemblance crée entre ces objets une affinité dont résulte une attraction mutuelle très forte. Point n'est besoin qu'une telle affinité ait existé dès le début. Une différence fondamentale séparait à leurs origines le Christ et le Logos. Mais, en entrant dans des milieux humains particuliers dominés par des tendances analogues, ces objets ont éprouvé l'effet d'une évolution qui les rendait plus semblables. La conception primitive du Christ ainsi que celle du Logos ont subi une transformation, la première dans l'ambiance des religions de mystères, la seconde dans l'atmosphère de la piété juive représentée par des hommes comme Philon.

Le syncrétisme peut avoir une seconde signification. L'objet

religieux *a besoin d'un appui*, parce que, pour des raisons diverses, son existence est menacée ou ne se manifeste pas, aux yeux des fidèles eux-mêmes, comme suffisamment forte. Il cherche cet appui dans les idées directrices les plus particulièrement favorables de la civilisation contemporaine.

Le syncrétisme nationaliste et le syncrétisme philosophique modernes paraissent avoir leurs racines dans *un besoin apologétique*.

Pour ce qui est du syncrétisme nationaliste, il ne constitue pas le moyen unique, mais le moyen le plus commode et le plus rapide de conserver la piété chrétienne aux moments de grande crise collective. Si, en des temps ordinaires, l'objet chrétien et l'objet national peuvent cohabiter sur un même territoire sans se heurter trop gravement par leurs différences, une grande crise nationale jette l'objet chrétien dans un trouble profond. La collectivité en danger manifeste avant tout le désir de vivre d'une façon éclatante et passionnée. Elle emploie à cet effet les moyens qui lui sont propres, à savoir : la force matérielle et la ruse. Elle développe en même temps une idéologie particulière, qui aboutit à l'exaltation de sa propre valeur et à l'affirmation de sa mission civilisatrice et de son rôle indispensable pour la propagande de l'idéal humain. Tout cela est contraire à l'objet chrétien, dont une des particularités essentielles consiste précisément à renoncer à l'usage de la force matérielle et à tout ce qui est fondé sur l'orgueil de l'homme. Si dans une telle situation l'objet chrétien voulait manifester avec une énergie conséquente son caractère particulier, il entrerait nécessairement en conflit avec l'objet national, et ce conflit tournerait, au moins momentanément, à sa défaite. La nécessité de vivre, ressentie fortement dans l'âme collective, l'emporterait sur toute autre considération. C'est alors que l'objet chrétien s'est allié avec l'objet national, en lui donnant un peu de son propre enthousiasme, mais en s'adaptant à son tour à une nature qui lui est au fond étrangère. Depuis

l'origine de la religion chrétienne une telle alliance s'est si souvent renouvelée, qu'à certains moments la valeur essentielle de l'objet chrétien, qui le distingue profondément de l'objet national, a été presque perdue de vue.

Le syncrétisme *philosophique* moderne, du moins dans ses manifestations principales, nous montre également l'objet chrétien à la recherche d'un appui. On croit l'avoir trouvé dans une idée philosophique dont la vérité semble suffisamment établie.

Le désir de trouver un soutien pour l'objet chrétien est assez naturel. Il a sa cause dans la situation intellectuelle et religieuse de l'époque moderne. Tout d'abord, l'esprit moderne a élaboré une *notion de la vérité* très différente de celle des temps précédents, notion orientée exclusivement vers les sciences dites exactes, telle surtout la physique mathématique. Une pareille orientation devait dépasser les cadres de la science proprement dite à engendrer avec une métaphysique inavouée et même contestée, mais très réelle, une nouvelle mentalité qui domine l'homme tout entier[1]. C'est là une des raisons pour lesquelles l'esprit moderne a créé les tendances religieuses dont nous avons parlé et qui devaient être conformes à un état mental exclusivement orienté vers le monde des choses et ses lois. Avec le laïcisme contemporain ces tendances cherchent à gagner l'âme des foules et à s'imposer aux grandes collectivités nationales, comme le faisait jadis l'Eglise chrétienne. Dans une telle atmosphère, à la fois scientifique et religieuse, la religion traditionnelle chrétienne et juive aparaît quelque peu dépaysée, comme un phénomène étrange appartenant à un passé mort. On finira bientôt par la considérer comme une survivance tirant ses dernières forces de résistance de l'habitude et de la paresse d'esprit qui empêchent les hommes d'apercevoir avec netteté, comme il con-

---

[1] Voir à ce propos E. A. Burtt, The metaphysical foundations of modern science. London, 1925.

viendrait de le faire, toutes les conséquences d'un principe *démontré.*

Dans cette situation si défavorable à ses hautes prétentions, la religion traditionnelle devait tenter des combinaisons diverses avec quelques-unes des idées élaborées par l'esprit moderne. La première phase de la théologie de Schleiermacher nous montre un syncrétisme où l'objet chrétien tend à se lier à la notion moderne du Cosmos. Et nous pouvons tout de suite constater qu'une telle alliance procédait de préoccupations apologétiques, puisque le célèbre théologien s'adressait à des esprits dédaigneusement détachés de la foi chrétienne.

D'autres syncrétismes ont succédé à celui de Schleiermacher. Précisément, il y avait eu en marge de la mentalité *strictement moderne,* une phalange de penseurs hérétiques par rapport aux dogmes fondamentaux du scientifisme. C'étaient les philosophes idéalistes et spiritualistes, et même quelques-uns des penseurs dits positivistes. Ces penseurs n'affirmaient pas avec l'assurance coutumière le mécanisme universel. Ou bien ils l'englobaient dans une conception spiritualiste plus vaste, ou bien ils le dégradaient au point d'en faire une apparence phénoménale. Et souvent ils devaient l'emporter sur leurs adversaires, parce qu'ils avaient gardé intacte la vision de réalités qui échappaient à la mentalité des métaphysiciens « empiriques ».

Il était naturel que le christianisme, lui-même une hérésie grave par rapport aux doctrines essentiellement modernes, cherchât des alliées parmi ces hérésies philosophiques. Entre elles et la religion chrétienne il y avait une sorte d'affinité, parce que le christianisme lui aussi conserve la vision claire de réalités négligées par l'esprit typiquement moderne. Peut-être s'apercevra-t-on un jour combien la religion chrétienne avec ses théologiens a contribué à la préservation de la civilisation européenne en défendant l'âme moderne contre une étroitesse et une sécheresse sans nom dans lesquelles, abandonnée à la seule conception

« empirique » et « exacte », elle n'aurait pas manqué de tomber. Pour le moment cependant le syncrétisme garde toujours une signification nettement apologétique. Et c'est déjà un programme d'apologétique, quand la théologie chrétienne se propose d'exposer la religion chrétienne avec les méthodes et les termes de la pensée contemporaine, car l'objet chrétien devrait posséder une terminologie et une pensée qui lui soient exclusivement propres.

Le problème de la religion à objet héroïque consistait dans la difficulté de choisir entre la multitude de faits de la vie héroïque. Il se résout de la façon la plus aisée et, en apparence, la plus naturelle dans les formations syncrétiques dont nous venons de parler. D'une part, la vie héroïque avec sa variété subsiste, d'autre part, une catégorie imposée du dehors *unifie* cette vie. Car c'est bien une telle catégorie *unique* qui exerce son action sur des données hétérogènes présentées par l'histoire évangélique.

La situation serait autre, si l'objet avec lequel fusionne l'objet héroïque n'était pas un objet simple, mais complexe. Dans cette éventualité la difficulté s'aggraverait encore. Seulement ce sera toujours un principe *simple*, philosophique ou collectif, qui formera le second élément de la combinaison syncrétique. Une autre fusion ne donnerait pas à l'objet héroïque l'avantage qu'il y cherche, et son instinct vital s'y refuserait. En outre, une affinité, avec l'attraction qui en résulte, ne pourrait naître entre deux objets également complexes, parce qu'ils seraient nécessairement fort différents l'un de l'autre.

Il n'est nullement étonnant qu'un objet héroïque, tel l'objet chrétien, puisse entrer en syncrétisme avec des principes aussi différents que le sont, par exemple, le Logos grec et l'idée kantienne du Devoir. C'est que l'objet héroïque, par le fait d'être une donnée historique et vivante, renferme une pluralité de motifs. De là découle justement, comme nous avons vu, sa difficulté principale. Le théologien sous l'inspiration de la pensée kantienne, verra aisément dans Jésus l'homme de Dieu pour

lequel la piété consistait en une obéissance absolue à la volonté de Dieu et dans une activité inlassable au service du « devoir ». De même, le théologien disciple de la pensée grecque mettra en relief les paroles et les actes par lesquels le Seigneur a *enseigné* une nouvelle révélation de la divinité et s'est constitué lui-même comme un être surhumain doué de vertus transcendantes.

C'est alors à la lumière d'un de ces principes que l'évangile est lu et interprété. Le triage entre les faits qui composent la vie de Jésus s'opère selon leurs exigences. Des événements particuliers, déjà mis en avant par la tradition comme étant spécialement importants, seront considérés comme des concrétisations du principe. Une sorte de critique religieuse intérieure s'exerce pour établir dans la vie héroïque le départ entre plusieurs ordres de données. Suivant leur proximité, par rapport au principe, une donnée acquiert une signification de premier, de second ou seulement de troisième ordre.

Ainsi s'établit une nouvelle unité religieuse tout aussi *schématique* que celles que nous connaissons déjà, mais différente d'elles, car une catégorie extérieure l'a créée. Le principe unificateur, jusqu'ici cherché dans l'Evangile même, provient maintenant d'un système étranger auquel l'Evangile doit se plier. Et *l'image* de l'ensemble change selon que tel principe ou tel autre constitue la formation syncrétique.

Le rôle et l'importance de chaque détail de la vie de Jésus peuvent changer ainsi. Prenons comme exemple le récit de la naissance du Christ, événement qui est considéré d'une manière fort différente, suivant qu'il s'agit du syncrétisme grec ou du syncrétisme kantien.

On sait que, d'après la plus ancienne conception, la naissance de Jésus n'avait pas de signification religieuse proprement dite. C'est au moment du baptême que Jésus était devenu le Fils de Dieu. A ce moment, le Saint-Esprit, cause unique de la filiation, était descendu sur lui. Et une tradition, qui doit être également très ancienne, parce qu'il eût été impossible de l'inven-

ter plus tard, nous fait connaître la déclaration divine : « *Aujourd'hui* je t'ai engendré ! » Le baptême était, dès lors, un événement analogue à la vocation d'un prophète hébreu, et nous restons tout à fait dans le cadre de la mentalité juive. Il en résulte que la vie de Jésus, en tant qu'elle est comprise comme un ensemble de faits religieux décisifs, commence avec le baptême et se termine par la mort. Et, effectivement, cette période est racontée exclusivement par Marc, le plus ancien des évangiles.

La conception chrétienne syncrétique, formée sous l'influence de la mentalité grecque, ne pouvait se contenter de si peu. Pour cette conception, le Christ était un être transcendant qui avait existé dans une autre sphère avant sa vie terrestre. La naissance devenait, par conséquent, un fait capital et un grave problème. Elle était autre chose qu'une naissance ordinaire, parce qu'elle était l'entrée d'un être céleste dans notre monde ; elle était un acte d'incarnation. Les exigences d'un tel acte devaient être mises en accord avec les souvenirs historiques. La notion de la conception immaculée en résultait. Maintenant, l'Esprit Saint, qui, primitivement, descendait sur Jésus au moment du baptême, descendait d'abord sur la Vierge et créait la filiation (Luc. 1, 25) d'une manière toute différente de la première. On transformait ensuite le récit du baptême pour l'adapter à cette nouvelle conception. Le fait central de la descente de l'Esprit étant trop fortement ancré dans les souvenirs historiques, on ne pouvait le supprimer, mais on changeait les paroles divines qui prenaient alors cette forme : « En toi j'ai mis toute mon affection ». De cette façon, ces paroles n'annonçaient plus l'adoption de Jésus comme fils, elles constataient la filiation comme un état depuis longtemps établi.

On remarque, par cet exemple, comment la catégorie étrangère à fait sentir son action. Un événement que la première conception encore judaïque laissait au troisième plan, montait subitement au premier plan dans la conception grecque.

Dans le syncrétisme kantien, l'état de choses est de nouveau

autre. La vie de Jésus y est considérée sous l'angle de l'obéissance au devoir. Dans cette conception, la naissance du Seigneur ne pouvait avoir la moindre importance. Il est évident que Jésus, à sa naissance, ne pouvait engager sa personnalité morale en remplissant un devoir. C'est pourquoi les théologiens kantiens ont systématiquement négligé la naissance en tant que fait religieux. Et l'on peut dire, sans risque de se tromper, qu'aucun théologien kantien n'aurait inventé le récit de cette naissance, si les textes sacrés ne nous l'avaient transmis et s'il n'avait eu dans le culte chrétien et dans la tradition chrétienne l'importance que l'on sait. Dans ces conditions, les théologiens kantiens ne pouvaient passer l'événement sous silence. Mais ils n'y pouvaient pas non plus trouver une signification religieuse. Ils en traitaient, parce que c'était la naissance de *Jésus* et le commencement de la « vie de Jésus ». Pour le reste, on jouissait de la sublime poésie dont la légende a orné l'événement.

* * *

La religion chrétienne n'est pas seulement la religion à objet héroïque qui peut, à juste titre, intéresser le plus l'esprit occidental, elle est encore la religion à objet héroïque la plus caractéristique que nous connaissions.

A côté d'elle, il n'y a que le bouddhisme qui ait réussi à devenir une religion mondiale et à créer dans une élite une spiritualité rappelant par certains côtés la spiritualité chrétienne. Peut-être n'est-il pas invraisemblable qu'il ait pu y avoir des influences réciproques entre ces deux grandes religions à objet héroïque.

En tout cas, l'histoire du bouddhisme nous montre les mêmes difficultés de l'objet héroïque et les mêmes tentatives de les surmonter. *Mutatis mutandis* nous y rencontrons les quatre conceptions de l'objet que nous venons de distinguer. On en trouve même une cinquième assez particulière. L'image du

Bouddha peut y être, pour ainsi dire, *divisée* ; et il n'est pas rare que la piété vulgaire attribue à telle statue une action différente de l'action de telle autre statue, suivant les divers épisodes de l'histoire sainte de cette religion.

Ce procédé est significatif. Renonçant à chercher l'unité entre la multitude des faits historiques, on accentue chacun de ces faits d'une manière *exclusive*. Nous ne rencontrons pas cette conception dans le christianisme qui, protégé par le monothéisme des prophètes hébreux et le monothéisme grec, ne pouvait accepter un tel émiettement de son objet.

Si, en tant que religion à objet héroïque, le bouddhisme ressemble, *pour sa structure et sa destinée*, à la religion chrétienne, s'il crée dans une élite de fidèles une spiritualité analogue à la spiritualité chrétienne, son caractère moral particulier l'éloignera toujours de notre mentalité occidentale, qui est orientée vers la conquête du monde et animée du désir de vivre. Il y a eu, dans l'histoire de notre Occident, des moments où le sens du néant nous guettait. Le pessimisme grec et la dépression morale de la fin du monde antique auraient pu aboutir à une évolution de notre mentalité semblable à celle de la mentalité bouddhique, si le christianisme n'était pas intervenu avec son idéal sévère et son appel au salut, et si les barbares n'avaient renouvelé l'élan vital des races affaiblies par les raffinements de la culture. Mais c'est avant tout la volonté de travailler au salut de l'humanité qui, après maintes défaillances, l'a emporté sur le pessimisme et a transmis à l'humanité occidentale une vision plus profonde. C'est cette vision qui sépare essentiellement l'Europe de l'Orient; et, du point de vue d'une certaine élite foncièrement orientale, notre mentalité occidentale apparaîtra nécessairement comme une mentalité hérétique. Elle finira cependant par gagner, grâce à l'évidence de ses institutions morales, l'esprit des Orientaux. Ce sera, sinon un pas vers la victoire du christianisme, du moins la ruine de l'objet bouddhique.

Il nous importe donc uniquement de considérer la situation de l'objet chrétien. Sa situation est une situation *typique*.

Quelle que soit la puissance du devenir historique, il y a dans l'histoire de l'humanité des notions acquises une fois pour toutes. Et nous ne concevons pas l'idée qu'à un stade ultérieur de l'évolution nous pourrions dépasser la vision des valeurs morales que nous possédons déjà[1]. Il s'agit seulement de répandre parmi les foules ces visions qui, jusqu'ici, sont plutôt le privilège d'une élite, et de les transformer en action conséquente. Les héros de l'action éthique que l'humanité connaîtra encore, ne seront jamais sans rapport direct avec les affirmations morales de la religion chrétienne. En tant que ces héros pourraient devenir religieusement excitatifs, ils entreront, *de ce fait même*, dans l'ambiance morale et religieuse du Christ. Suivant nos opinions historiques ou philosophiques, nous pouvons alors considérer cette figure du Christ comme la projection dans l'histoire d'un ensemble d'idéals découverts sans lui, ou comme un des principaux créateurs de ces idéals. Cette diversité de conceptions ne changera rien dans la *pratique* du culte consacré à la sainteté morale.

En présence d'une telle situation, nous devons poser trois questions qui résument le problème de la crise de l'objet religieux héroïque :

1° La difficulté *religieuse* fondamentale, qui consiste dans

---

[1] Il est singulier d'entendre soutenir que la morale d'une époque dépend de l'état social et économique de cette époque et que, par conséquent, la morale de l'avenir pourrait différer considérablement de notre morale à nous. Ce qui dépend du milieu, ce n'est pas la morale avec ses visions, mais *les programmes d'action morale et la coutume*, choses essentiellement secondaires par rapport au sentiment moral, dont elles supposent l'activité créatrice de *principes éternels*. Ces principes une fois entrevus ne quitteront plus l'esprit humain et ils s'imposeront toujours à nouveau par la grande force de leur évidence, évidence aussi puissante que l'évidence mathématique, mais se réalisant dans un plan autre et plus profond.

la diversité des données formant l'ensemble de la vie de Jésus, a-t-elle été surmontée par la troisième ou la quatrième conception après l'échec des deux premières ?

2° En dehors de cette difficulté *religieuse*, n'y a-t-il pas encore d'autres causes de crise pour l'objet chrétien ?

3° Dans le monde qui s'est formé depuis le Christ, et en dehors de l'idée chrétienne, n'y a-t-il pas des *absoluités* qui pourraient, à bon droit, se placer *à côté* de l'objet chrétien ?

C'est sous ce triple aspect qu'il faut envisager la crise de l'objet chrétien.

Nous avons vu que la première et la deuxième conceptions ne fondent pas, en réalité, l'unité religieuse de l'objet. La piété vécue les dépasse, et leur fixation officielle dans les grands dogmes de l'Eglise ne leur a donné qu'une puissance juridique qui est loin d'être une puissance effective. La réforme, *dans son premier élan*, les a *pratiquement* abolies, tout en s'attachant à la grande tradition de la dogmatique chrétienne. Car le principe biblique enseignait à regarder de nouveau à la *totalité* des événements sacrés et posait ainsi le problème de leur unification, *sans amoindrir aucun d'eux*.

La quatrième conception est très différente des deux premières quant à sa *signification*. Elle leur ressemble cependant dans son *effet final*. Au lieu de placer l'ensemble de la vie de Jésus sous le principe immanent à un événement *pris dans cette vie même*, elle veut le plier aux exigences d'un principe philosophique *pris en dehors de cette vie*. Pour le problème *logique et religieux* de l'unification, nous nous trouvons donc dans une situation à peu près identique à la situation créée par les deux conceptions que nous avons nommées objectives. La situation est encore moins favorable. La mort sur la croix, considérée comme un fait religieux par excellence, était d'un sublime caractère chrétien. Ni le Logos grec ni le Devoir kantien ne possèdent un tel caractère. Ce sont des principes philosophiques qui ont bien

engendré une piété philosophique, mais qui ne peuvent imposer leurs catégories à la réalité historique de la vie de Jésus sans l'amoindrir et même sans en vider parfois le contenu. Il semble, certes, sublime de présenter Jésus comme le Logos devenu homme qui attire à lui, pour leur donner une couleur chrétienne, tous les nobles élans de la piété grecque. Il n'en reste pas moins vrai que l'objet chrétien a beaucoup perdu dans cette alliance. L'évangile de Jean en est l'exemple. Si cet évangile charme le lecteur par sa haute spiritualité, les faits assurément historiques qu'il raconte, sont adaptés à la rigidité de l'idée philosophique au point de devenir méconnaissables. Quant à la notion kantienne du Devoir, la transformation qu'elle impose aux faits historiques est encore plus sensible. L'époque de la formation du canon étant close depuis longtemps, il était évidemment impossible d'ajouter aux évangiles canoniques un cinquième évangile présentant la vie de Jésus comme l'accomplissement continuel d'une vocation ou d'un devoir spécial. Mais on pouvait donner de l'histoire sainte une interprétation particulière ou la soumettre à un triage qui écartait certains faits et les laissait tomber simplement dans l'oubli. L'exemple de la mort sur la Croix, considérée comme la manifestation suprême du « *Berufsgehorsam* », est le type d'une interprétation étroite et unilatérale qui fait bien ressortir un élément de l'histoire sainte, mais qui supprime d'autres éléments non moins décisifs. Il y a, d'autre part, dans les évangiles, des récits dont nous pouvons ne pas admettre le caractère historique dans tous les détails, mais qui ne nous ont pas moins conservé des souvenirs vivants et qui, de toute façon, font partie des éléments excitatifs de la vie de Jésus. On voit, par exemple, dans un roman de Dostoïevski, comment la lecture du récit de la résurrection de Lazare, faite à un meurtrier par une malheureuse jeune fille que sa misère avait acculée à la prostitution, peut exercer un effet excitatif particulièrement profond. Cet effet fut tel, que le meurtrier et la prostituée marchèrent ensemble vers une vie

nouvelle. Or, on chercherait en vain dans l'âme de Jésus réveillant Lazare de la mort le moindre signe d'une obéissance à une mission ou à un devoir. La volonté de Dieu était clairement manifestée dans la mort de Lazare, et aucun croyant n'admettra qu'un tel événement ait pu se produire sans la décision suprême de Dieu. Cela se montre d'ailleurs dans la prière de Jésus, par laquelle la volonté de Dieu doit être comme suspendue et changée. Si un homme s'adresse dans une telle prière à son Dieu, il peut bien être prêt à se soumettre à la volonté divine ; il espère cependant pouvoir amener la volonté divine à ses propres desseins. C'est bien là le sens de la prière de Jésus. Jésus n'obéissait en cela à aucune volonté de Dieu, mais simplement à la tendresse de son propre cœur. Aussi n'est-il pas étonnant que les théologiens kantiens aient laissé en général une telle histoire de côté et qu'ils n'en aient pas trouvé d'interprétation *religieuse*.

L'objet excitatif du christianisme, qui est le Christ des évangiles *sans restrictions*, débordera donc de beaucoup la conception syncrétique, comme il a débordé les deux conceptions objectives. Et la crise de la conception syncrétique sera radicale, parce que, dans des moments d'action profonde, l'objet religieux secouera avec violence le joug d'une servitude philosophique, tandis qu'il pouvait toujours, plus ou moins, s'accommoder à des principes qui diminuaient quelque peu son ampleur, mais qui exprimaient toutefois une de ses qualités essentielles.

A première vue, la conception spiritualiste que nous avons nommée en *troisième* lieu, ne paraît présenter aucune des imperfections que nous avons dû constater chez les autres. Là, toutes les données de la vie de Jésus doivent entrer *à titre égal*. Par conséquent, aucun fait n'aura à subir les mutilations que les autres conceptions pouvaient parfois lui imposer.

Il y aurait cependant à faire des réserves sur le caractère imprécis et flottant de notions comme la « personnalité », la « vie intérieure » de Jésus. En réalité, les partisans de la troisième

conception ne sont unis que dans les termes, mais ils divergent parfois assez gravement quand il s'agit de définir exactement le contenu de pareils termes. Alors, des différences sensibles apparaissent entre des théologiens qu'on croyait très proches.

D'autre part, on pourrait faire remarquer que ce caractère imprécis et flottant des termes peut être aussi un avantage précieux. Il montre que le Christ peut apparaître encore aujourd'hui à ses fidèles d'une manière personnelle et individuelle, ainsi qu'il apparaissait à la première heure. L'imprécision ne se trouve-t-elle pas, pour cette raison même, dans les documents classiques de la foi chrétienne ? Le Christ de Paul n'est pas exactement celui de Jean, et combien différent en est le Christ de Pierre. Si l'objet chrétien était un objet naturel ou un principe philosophique, une rigidité immuable l'empêcherait d'agir individuellement et de présenter une telle variété de traits. C'est là le privilèges des êtres *vivants*, et, avant tout, de la personnalité humaine quand elle a atteint un haut degré de développement. La personnalité arrivée à l'épanouissement de ses forces peut posséder la souplesse souveraine d'une spiritualité agissante.

De telles considérations sont exactes. Elles expriment même une nécessité ou une loi que nous pouvons constater dans les religions supérieures. Aucune de ces religions ne peut subsister sans un certain nombre de fidèles animés par une piété vraiment *personnelle*, et par là individualisée. Aucune forte conviction d'ailleurs, qu'elle soit religieuse ou non, ne se formera en dehors de l'action prédominante de notre *subjectivité*.

Mais cette nécessité et cette loi n'empêcheront pas la conception spiritualiste de mutiler, elle aussi, l'objet. Au lieu de plier l'Evangile sous un principe, pris dans un fait particulier de l'histoire sainte ou dans une idée philosophique, la piété personnelle, comme nous l'entrevoyons, le plie sous les exigences de la subjectivité du fidèle. Il est vrai que l'objet ne disparaît pas ; c'est lui qui reste la cause de l'émotion sainte. Mais le résultat de ce pro-

cédé, *l'image du Christ*, trahit fortement l'état subjectif du croyant *et se trouve par là diminué.*

Essayera-t-on de remédier à cette situation par la fondation de communautés religieuses dont tous les membres sont saisis du Christ, mais chacun d'une façon différente ? Ces fidèles, animés tous par une piété individuelle, échangeraient leurs expériences et établiraient ainsi, chacun par sa contribution personnelle, l'image religieuse dans sa totalité splendide. On sait que, parmi les théologiens modernes, Schleiermacher a exalté la valeur et la nécessité de telles communautés.

On se trompe cependant en croyant que de tels échanges peuvent établir l'universalité de l'objet et sa totalité originale. La communauté, composée de croyants à piété personnelle, forme elle-même une entité *subjective.* Alors même qu'elle serait constituée par tous les chrétiens vivants et ayant fait des expériences religieuses personnelles, elle ne cesserait pas d'être déterminée par la *subjectivité de l'époque.* L'objet chrétien devrait se soumettre à cette subjectivité et, de ce fait, il s'appauvrirait. Dans aucun cas il n'échapperait à la situation fâcheuse qui se produit quand on applique à l'objet héroïque de la religion chrétienne une catégorie étrangère. Dira-t-on que cette communauté d'individus considérait, pour s'en nourrir, les « expériences » chrétiennes de tous les siècles? L'intention de le faire peut exister, mais elle ne saurait être réalisée, étant donné le caractère de la piété personnelle qui ne peut s'assimiler des expériences par trop étrangères à la sienne et qui ne peut éprouver vis-à-vis d'elles que des sentiments de respect et de tolérance. Dans la plus favorable des éventualités la communauté imaginée par Schleiermacher repoussera toujours une grande partie de l'opinion chrétienne séculaire et renoncera ainsi au contact avec la communion de l'Eglise tout entière.

Imprégné d'un esprit foncièrement individualiste, qui lui défend d'adhérer à des vérités religieuses en dehors de sa propre

expérience, un théologien protestant moderne sera toujours tenté de se résigner à une telle situation. Il lui semblera que les changements dans la doctrine et dans les expériences chrétiennes sont des faits nécessaires et normaux vu le changement de l'état d'esprit et de la pensée philosophique au cours des siècles. Instinctivement, il cherchera dans le contact avec les Eglises historiques un correctif au malaise que lui cause sa mentalité individualiste. C'est ainsi, et non seulement par fidélité à la tradition, que s'explique probablement l'intérêt, souvent très accentué et en somme étonnant, que les représentants des écoles protestantes « libérales » ont témoigné, à peu d'exceptions près, aux Eglises établies.

Le problème cependant est plus compliqué. La conception spiritualiste de l'objet repose sur deux hypothèses d'ordre *métaphysique*. Tout d'abord on affirme implicitement que la véritable valeur religieuse, et quasiment l'essence de l'objet héroïque chrétien, se trouve *uniquement* dans la *spiritualité* du Christ. L'œuvre du Christ se résume alors tout entière dans son « caractère » ou dans sa « personnalité ». Secondement, on suppose qu'un individu ne peut ni admettre, ni soutenir, mais seulement tolérer et respecter *chez d'autres*, des conceptions qu'il n'est pas capable de s'assimiler personnellement.

Pour ce qui est de la seconde hypothèse, nous faisons remarquer qu'il est tout à fait impossible de ne vivre qu'avec des convictions acquises ou assimilées *personnellement*. Chaque jour nous basons nos actions et notre existence tout entière sur un grand nombre d'idées dont nous n'aurions pas le temps de contrôler la vérité, quand même nous le voudrions, attendu que notre vie est courte et notre activité entrecoupée par des heures de lassitude et d'impuissance. Nous empruntons tout simplement ces idées à l'expérience de la collectivité à laquelle nous appartenons, et nous ne saurions agir autrement. En outre, nous n'avons pas le droit de déclarer *absolues et quasiment intangibles* les convictions que nous avons élaborées nous-mêmes dans

des efforts personnels; car nous sommes sujets à l'erreur. Simmel remarquait que c'est avec juste raison qu'un individu subit la répression de la collectivité, quand, se réclamant de sa propre conviction, il refuse le service militaire. D'après lui, cette répression est justifiée non seulement parce qu'une telle attitude est dangereuse pour la Cité, mais parce qu'elle procède d'une méthode *objectivement fausse*[1]. Nous ne devons, en effet, jamais perdre de vue la fragilité de notre jugement, l'étroitesse de notre intelligence, l'imperfection de nos intuitions morales et religieuses et, partant, la possibilité et même la probabilité d'une erreur aussi longtemps que nous restons réduits aux ressources de notre propre pensée et de notre propre sentiment. Evidemment les grands héros de l'action religieuse et morale ne s'en sont pas tenus à ce précepte. Et un protestant ne manquera pas d'évoquer l'attitude de Luther à Worms. Remarquons cependant qu'il y aurait danger à encourager la *moyenne* humaine à imiter les gestes des prophètes et des héros, étant donné que cette moyenne ne se compose ni de prophètes ni de héros.

D'autre part, il est par dessus tout important de constater *que la nature et la vertu de l'objet chrétien sont loin de se restreindre à la seule spiritualité.* Prenons de nouveau comme exemple la résurrection de Lazare. S'il s'agissait dans l'objet chrétien de la seule « personnalité » de la seule « vie intérieure », du seul « caractère » de Jésus, ses larmes suffiraient. Nous verrions le Seigneur frémissant de douleur au tombeau de Lazare et pleurant amèrement la mort de son ami. L'histoire ainsi racontée n'aurait cependant pas la valeur excitative qu'elle a dans sa forme actuelle. Cette valeur réside dans le fait *que Jésus rappelle Lazare à la vie.* Si Jésus n'avait fait que verser des larmes, chaque spectateur eût été convaincu de sa grande tendresse pour le défunt. Mais c'est parce qu'il l'a fait sortir de

---

[1] Voir G. Simmel, Lebensanschauung. Leipzig, 1918, p. 227 et passim.

sa tombe, qu'il s'est ainsi révélé comme la « résurrection et la vie », que Raskolnikow, le héros de Dostoïevski, a pu trouver dans la lecture du récit évangélique la force d'une vie et d'une espérance nouvelles. Evidemment, la personnalité de Jésus intervient, mais en même temps agissent sa nature et sa puissance souveraines. Cette nature et cette puissance font partie *intégrante* de l'objet chréten. Il se peut que nos conceptions historiques ou plutôt philosophiques nous empêchent d'en reconnaître la réalité historique. Mais nos conceptions pourraient être des erreurs. De toute façon elles amoindrissent l'image primitive du Christ, et il devient plus évident que la conception spiritualiste impose à l'objet religieux chrétien les principes de notre subjectivité en lui imposant les principes de notre époque.

Ces réflexions nous montrent qu'aucune des quatre conceptions examinées ne résout les difficultés où se trouve l'objet héroïque chrétien. Et cependant ces quatre conceptions épuisent la série des solutions fondamentales que l'évolution de la piété chrétienne nous offre. Ce sont encore les quatre seules solutions possibles, si l'on prend en sérieux le caractère *historique* de l'objet chrétien. Ce caractère historique nous force de nous adresser exclusivement aux évangiles, ce qui répond d'ailleurs au principe biblique du protestantisme. D'autre part, l'histoire de la piété chrétienne est la plus riche en motifs religieux, et l'incapacité où se trouve la pensée de maîtriser une situation aussi complexe pourrait bien être un fait typique qui se produit nécessairement dans les destinées de toute religon à objet héroïque.

La difficulté est d'autant plus aiguë que l'objet excitatif et religieux du christianisme est un objet *historique*. Ce n'est pas un hasard, si les théologiens modernes ont traité si souvent la question du rapport entre « l'histoire » et la « foi ». Le problème devait être posé de cette façon dans une époque qui se croyait en possession d'une conception du passé nouvelle et féconde, conception qui permettrait de découvrir dans l'écoulement des choses des éléments *d'un caractère absolu*.

On peut dire que c'est principalement dans cette conception que les écoles importantes de la théologie moderne ont rompu d'une façon complète avec l'idée maîtresse de la théologie traditionnelle. La théologie traditionnelle, tout en affirmant avec puissance la doctrine de la divinité du Christ, s'est bien gardée de faire apparaître et agir cet être divin *absolu* dans le monde des *phénomènes historiques*. Si Jésus était « vraiment Dieu », il était pendant son séjour sur la terre en même temps « vraiment homme » et il s'est *dépouillé de sa divinité absolue* du moins en apparence. Par cette thèse la dogmatique traditionnelle *niait au fond l'apparition de l'absolu dans l'histoire.*

La théologie moderne ne comprenait plus la « divinité du Christ » dans le sens d'une dualité métaphysique réaliste, et elle ne voulait pas déchirer la « personnalité » du Sauveur. Elle devait ainsi donner à des notions comme celles de la préexistence et de la résurrection une signification autre, signification par laquelle ces notions perdaient leur ancien contenu et devaient se plier à une interprétation considérée comme purement religieuse. Dès lors la notion de l'absoluité du Christ ne concernait que la *personnalité historique.* Autrement dit, *l'absolu devait être recherché dans* l'*histoire.* C'est là un des thèmes fondamentaux de la théologie du XIX^e^ siècle jusqu'à Trœltsch[1]. Ce thème s'imposait avec insistance à un moment où la rupture de la religion chrétienne avec une dogmatique périmée commençait à s'accomplir dans une partie de l'élite chrétienne. Alors devait aussi revivre le souvenir en quelque sorte inconscient du fait que c'était vraiment et uniquement le Christ historique qui avait engendré la piété chrétienne et qui était devenu le Seigneur et le Sauveur.

Au reste, la discussion autour du problème des rapports de la foi et de l'histoire est restée vaine malgré la bonne volonté et la compétence des théologiens. Elle ne pouvait aboutir. La dif-

---

[1] En tant que la théologie plus récente a essayé de traiter cette question, elle n'a abouti qu'à la formation fantaisiste et bizarre de Karl Barth.

ficulté fondamentale qui pèse sur la notion de l'objet religieux héroïque et qui consiste dans l'unification de cet objet, est *insurmontable*. L'échec des quatre conceptions était fatale. Malgré leur différence ces conceptions se ressemblaient; c'étaient autant de tentatives d'investir un seul fait ou un seul ordre de faits d'un caractère absolu au dépens du reste des données de la vie héroïque. Une telle solution pourrait être durable, si les éléments négligés ne manifestaient plus aucune vertu excitative et n'atteignaient plus de cette manière, eux aussi, un degré absolu. Mais comme ils ne se contentent pas de ce rôle effacé, l'unité opérée avec tant de peine par chacune des quatre conceptions, s'est toujours de nouveau rompue.

* * *

Une telle issue laisse la pensée théologique dans un incontestable malaise. Elle est aussi défavorable au développement de la piété chrétienne agissante. Aussi cette piété a-t-elle imposé à la théologie de toutes les époques une couche d'idées *secondaires* destinées à remédier à une situation presque désespérée.

Il y a lieu de mentionner ici la doctrine de la royauté du Christ, qui est une doctrine chrétienne classique, et qui est venue *parachever* la notion de l'objet religieux chrétien. L'idée de la fonction royale du Christ se place à côté de l'idée de sa fonction prophétique et sacerdotale et signifie que le Seigneur possède tout pouvoir « dans le ciel et sur la terre », qu'il est, en un mot, le *maître de l'univers*.

Cette doctrine appartient déjà à l'ensemble des idées bibliques sur le Christ, et c'est dans des paroles attribuées au Christ que les dogmaticiens l'ont puisée.

Mais que Jésus se soit attribué cette haute situation ou que la vénération des premiers chrétiens ait haussé le maître jusqu'à ce plan absolu, l'idée de la fonction royale présente, par rapport aux idées fondamentales sur le Christ, un caractère *dérivé*.

Alors même que les disciples ont entendu de la bouche de

Jésus des paroles mémorables comme : « tout pouvoir m'a été donné dans le ciel et sur la terre », ces paroles n'auraient pas une grande importance pour la piété, elles auraient même pu l'affaiblir, si les âmes des auditeurs n'avaient été saisies *auparavant* par d'autres manifestations du Christ et ne s'étaient liées à lui par une grande foi. Sans ces manifestations, de telles paroles eussent été nécessairement considérées comme des propos d'un insensé.

Sorties de la bouche du Christ même, les paroles sur la royauté divine *supposent* la foi, elles ne la créent pas. La doctrine de la fonction royale est donc bien une formation *secondaire.*

Toutefois, l'idée a la plus grande importance pour le christianisme, et cela non seulement au point de vue dogmatique, mais pour la vitalité de la piété. Elle supprime la difficulté principale et essentielle de l'objet chrétien. Si le Christ est le maître vivant et agissant de l'univers, *les évangiles canoniques ne nous montrent plus son image complète.* Il y a un *autre évangile* : l'histoire de la religion chrétienne, avec ses luttes, ses défaites, ses victoires. Le véritable acteur de cette histoire, c'est le Christ vivant, qui prolonge ainsi, d'une façon invisible mais très réelle, une activité commencée jadis par le « Jésus historique ». On dira même que la religion chrétienne peut se passer d'image, parce que la communauté des fidèles vit de l'action directe, permanente et toute-puissante de son Dieu.

Le rôle religieux des évangiles canoniques reste encore considérable. Ces évangiles montrent les débuts de cette activité et son prototype. Et ils nous apprennent à discerner, dans le monde environnant et en nous-mêmes, la façon dont agit la puissance souveraine du Seigneur. D'autre part, les évangiles canoniques deviennent le commencement d'un devenir surnaturel qui dure encore et qui durera jusqu'à la fin de cette ère.

La question de l'unification de l'image ne se pose dès lors pas, pour la simple raison qu'il n'y a plus d'image du tout, ou

plutôt nous dirons que les données nécessaires à la constitution de l'image ne sont jamais complètement accessibles, parce que la fin de l'action du Christ n'est pas arrivée. En même temps, l'évangile cesse d'être une entité statique qui doit nécessairement agir comme une *unité*. Il constitue un devenir d'un genre spécial ; et c'est la caractéristique de tout devenir de ne pas se plier à la catégorie de l'unité *statique*. Les quatre conceptions, telles que nous les avons énumérées et telles qu'elles ont agi et agissent encore au sein de la chrétienté, apparaissent dès lors comme plus ou moins infestées de rationalisme grec et occidental. A côté d'elles et au-dessus d'elles se sont élaborées d'autres conceptions plus foncièrement chrétiennes et dont les représentants restent, à part des exceptions, plutôt en dehors des milieux théologiques. Parmi ces représentants, citons, par exemple, les Blumhardt et le professeur Kähler qui, parmi les théologiens, leur est le plus apparenté. Pour ces chrétiens, l'évangile n'est pas définitivement clos, il dure encore. Sans s'en rendre généralement compte, ils ont pratiquement rompu avec *la notion classique du canon*, et cela non pas pour des considérations historiques ou autres, mais simplement par l'exercice de leur piété. Tout en laissant subsister théoriquement le biblicisme protestant — ils semblent même l'accentuer encore — ils considèrent l'action du Christ essentiellement sous l'angle d'une *actualité présente*. Cette action crée alors une sorte d'*évangile nouveau*. Ainsi, les milieux qui se réclament de Kähler n'ont jamais cessé de voir dans les œuvres de la mission parmi les païens comme une nouvelle révélation de la puissance du Christ. De même, la biographie bien connue de Blumhardt, publiée par Zündel, nous met en présence d'une espèce d'évangile, avec des voix qui tombent du ciel et des miracles accomplis par Jésus, le « vainqueur », lui-même. On peut en rapprocher les récits de la vie miraculeuse du Sâdhou Sundar Singh, présentés par Parker, et ensuite, d'une façon plus enthousiaste encore, par Heiler. Ce sont de nouveaux Actes des apôtres,

qui rappellent de plus d'une manière les premiers Actes des apôtres canoniques. Nous pourrions citer en assez grand nombre d'ouvrages de ce genre dans la littérature édifiante de notre temps. Nommons encore, un peu au hasard, les biographies de Moffat, de Coillard, de John Elliot, de Morisson, l'autobiographie de Paton, les récits sur Allen Gardiner, etc., etc. La lecture de tels livres nous transporte dans un monde analogue au monde des premiers témoins du Christ, dans un monde où les lois rigides de la physique moderne semblent ne pas exister, et où le miracle triomphe comme aux heures classiques de l'évangile primitif. Que la pensée théorique le veuille ou non, non seulement le principe canonique est pratiquement abandonné, parce que l'évangile dure et que de nouvelles révélations du Christ vivant se produisent et viennent s'ajouter aux révélations proprement évangéliques, mais encore le principe biblique des réformateurs n'est plus maintenu à son ancienne place et dans son ancienne exclusivité. Tandis que le protestantisme classique voulait nourrir la piété chrétienne exclusivement de la Parole biblique, un autre facteur intervient maintenant et conduit à une conception quelque peu différente. La Parole biblique reste intacte, on dirait, plus intacte que jamais, parce qu'elle *inaugure* une histoire sainte qui se prolonge jusqu'à nos jours. Mais justement parce qu'elle n'est au fond qu'un commencement — particulièrement éruptif et puissant, mais toujours un commencement, — la Bible doit partager sa dignité avec l'évangile ultérieur et postcanonique, tel qu'il est vécu par les grands pionniers de la foi chrétienne. La piété se nourrit encore de ce dernier, et il est, lui, aussi, l'œuvre du Christ.

La doctrine de la royauté du Christ *achève* en quelque sorte la notion de l'objet chrétien. *Avec elle, la piété chrétienne quitte le stade excitatif.* Pour ce stade, le « Jésus historique » ou le « Jésus de l'évangile » compte naturellement seul, parce que, effectivement, la piété spécifiquement chrétienne y prend sa

source et l'y prendra *toujours*. Les évangiles canoniques, en tant que documents historiques, sont encore aujourd'hui nécessaires pour *éveiller* cette piété. C'est dans cette nécessité que réside la vérité durable du principe biblique protestant. Et on peut ajouter que, pour son *excitation*, la piété chrétienne n'a point besoin de *l'unité* si recherchée par les quatre grandes conceptions. Au contraire, étant donnée la diversité des natures humaines, l'absence d'une telle unité présente même des avantages, car, suivant leurs dispositions, des individus différents peuvent être touchés avec succès par tel récit plutôt que par tel autre. W. Herrmann exaltait l'histoire de la grande pécheresse, l'âme de Zinzendorf fut vaincue par le crucifié, le héros de Dostoïevski put entrer dans une vie nouvelle grâce au récit de la résurrection de Lazare. Dans les grands moments où, dans un homme, la foi chrétenne se fonde comme une réalité vivante, le *seul* fait de l'évangile importe, et il importe dans son *isolement*. Mais, une fois créée, la piété vise plus loin et demande impérieusement à quitter le stade excitatif pour s'élancer dans la direction de l'objet religieux *achevé*, c'est-à-dire vers la *déification*. Là est le principe de l'erreur des quatre conceptions. Chacune d'elle remonte, à sa manière, jusqu'à l'évangile *canonique* et peut se réclamer de *l'histoire* sainte, mais en même temps aucune d'elles ne dépasse le *plan excitatif ;* aucune d'elle ne possède l'objet religieux *achevé*. La doctrine de la fonction royale du Christ réalise cet achèvement. Et c'est pour des raisons *religieuses et logiques* que la piété chrétienne gravite vers cette notion comme vers l'unique doctrine qui puisse rendre compte à la fois de la totalité et de l'unité de son objet religieux.

Le problème de l'objet héroïque chrétien nous conduit dès lors vers les sphères *transcendantes*. C'est la conclusion naturelle de la « dialectique » chrétienne. Le philosophe dira que le christianisme implique et exige une *métaphysique*. On a contesté cette vérité et l'on sait quel était le dédain de Ritschl et de son école vis-à-vis d'une telle prétention. Mais le fait que la métaphysique chrétienne ne saurait être la métaphysique rationaliste du

XVIII[e] siècle et des siècles antérieurs, critiquée avec tant de sagacité par Kant, ne signifie pas qu'il ne puisse y avoir de métaphysique du tout. Peut-être y a-t-il dans cette discussion surtout une lutte autour d'une terminologie. La métaphysique chrétienne, basée sur un fait religieux générateur, nous la nommons *théologie chrétienne*. Avec cette notion, nous quittons le domaine de la philosophie religieuse *générale* et nous avons énoncé un problème spécial d'un ordre différent[1].

---

[1] Le sentiment qu'il faut dépasser le stade excitatif est naturellement très puissant dans les milieux des théologiens protestants dits modernes. La jeune génération se rend plus ou moins confusément compte que « l'historisme » des grands ancêtres l'a confinée dans le rayon d'action d'un objet chrétien inachevé ou seulement excitatif. Ce sentiment explique les cris d'enthousiasme avec lesquels on salue à chaque instant le nouveau « grand » théologien qu'on vient d'élever sur le bouclier et qu'on promène partout. Aujourd'hui, c'est Karl Barth, et demain ce sera un autre. Au reste, depuis W. Herrmann qui, lui, était un théologien classique, Barth est encore celui qui mérite le plus de tels honneurs.

Il résout le problème central de la piété chrétienne d'une façon à la fois simple et surprenante, en affirmant que l'histoire sainte n'est pas une histoire du tout, mais que la « Parole de Dieu » est d'une autre « dimension » et devra, par conséquent, être admise ou non. De cette façon aussi, l'objet chrétien s'achève dans la transcendance, et Barth poursuit par là un motif cher à tous les chrétiens, y compris les réformateurs dont il se réclame. A sa façon, Barth obtient vraiment une objectivité pure, sans laquelle l'objet chrétien ne saurait durer et qui, dans l'ancienne théologie, s'est exprimée d'une manière si puissante : la doctrine de la fonction royale du Christ. En même temps, le retour énergique au principe biblique, proclamé par l'exaltation dans la sphère transcendante de la « Parole de Dieu », garantit à la théologie de Barth un caractère nettement protestant.

La théologie barthienne a eu sa grande utilité en ce qu'il a fortement contribué à réveiller du « sommeil dogmatique » certains théologiens modernes. Mais il est d'autant plus regrettable que tant de piété et tant de bonne volonté s'agitent pour ainsi dire dans le vide, et que ni les principaux barthiens ni leurs admirateurs ne se trouvent en possession d'une pensée philosophique assez développée pour pouvoir se comprendre eux-mêmes. C'est la conséquence fatale de la rupture du contact de la théologie protestante avec le mouvement théologique contemporain en Europe, rupture qui dure déjà depuis deux générations. Je ne veux pas dire qu'une discussion de la théologie barthienne soit nécessairement tout à fait vaine. Mais cette discussion n'apporterait aucun élément fécond à la recherche de la notion de l'objet religieux chrétien.

CONCLUSION.

Notre étude a présenté l'objet religieux dans ses principales formes *typiques*. Un chapitre particulier sur les formes *mixtes* ne nous aurait rien appris de plus en ce qui concerne sa structure *essentielle*. Cela ne veut pas dire que ces formes mixtes soient sans importance. La réalité historique, peu soucieuse de clarté logique, nous en présente un grand nombre. Les religions éthiques les plus sublimes, tel le christianisme, n'ont pu sauvegarder leur intégrité primitive, et à plus d'une époque leur objet s'est attaché des éléments provenant d'objets naturels.

Aussi n'entendons-nous pas proposer notre analyse comme une étude *critique* qui démontrerait la vérité exclusive de tel système religieux ou de tel autre. A plus forte raison, nous ne prétendons pas qu'en allant de la religion à objet naturel à la religion à objet héroïque éthique, nous ayons découvert la loi de l'évolution religieuse ou le but idéal de cette évolution.

Pour pouvoir établir de tels jugements, nos résultats devraient être soumis à une critique plus élevée qui chercherait à découvrir, par delà les constatations déjà faites, les grandes objectivités absolues qui régissent la vie humaine.

Notre travail constitue une des études préparatoires à une telle recherche. Pour atteindre l'objectivité théorique des idées absolues, il faut connaître préalablement leur *substance historique*. Le grand malaise de la pensée contemporaine et l'impossibilité de s'entendre entre hommes de la meilleure volonté proviennent du manque presque total de réflexion préparatoire sur ces dernières questions. Il en résulte une absence de clarté étonnante en ce qui concerne les notions centrales de la vie humaine,

y compris les notions centrales de la vie et de la vérité religieuses. Il ne suffit, en effet, pas qu'un auteur énonce, dans les premiers chapitres ou dans l'introduction d'un livre de philosophie ou d'histoire religieuses, une définition sommaire et personnelle de la religion, pour pouvoir bâtir ensuite sur une base solide et durable.

Un tel procédé pouvait, à la rigueur, paraître satisfaisant dans l'époque dialectique et spéculative de la philosophie, lorsque les penseurs acceptaient sans réserve les déductions abstraites de la raison pure. La définition de la religion comme de toute chose reposait alors quasiment sur le vide.

Nous ne possédons plus ni une telle liberté ni une telle confiance rationaliste. Nous devons procéder avec une lente et patiente observation à la description de données souvent minimes en apparence, mais en réalité grosses de signification. A priori, nous devons nous méfier de toute conclusion hâtive.

Ce n'est pas à dire que la philosophie doive imiter la grande résignation des sciences naturelles et renvoyer le résultat final au terme du travail de générations innombrables. La notion des grandes objectivités diffère sensiblement, et pour leur nature et pour leur structure, de la notion des *données concrètes*. C'est vrai du moins pour les quelques notions capitales avec lesquelles nous traçons les lignes essentielles de la spiritualité humaine. Au point de vue historique et scientifique, une donnée peut être des plus compliquées ; au point de vue de la substance idéale, elle peut être des plus simples. La Révolution française, par exemple, constitue un enchaînement inouï de faits très variés et contradictoires, son *objectivité idéale*, cependant, se résume dans trois mots seulement : « liberté, égalité, fraternité ».

Il n'est pas impossible à un penseur de réunir, dans l'espace d'une vie consacrée entièrement à la méditation et à la recherche philosophiques, des objectivités essentielles, d'étayer une conception sur des visions relativement certaines. Encore faut-il *sérier*

les questions d'après un plan mûrement réfléchi pour que la conclusion ne précède pas l'introduction. Car les grandes objectivités sont peu nombreuses et se présentent à notre observation beaucoup mieux qu'on ne serait tenté de le croire en lisant les exposés compliqués et embarrassés de tel penseur contemporain. Simmel disait qu'il serait facile d'exposer, dans l'espace de trente minutes, l'ensemble des idées essentielles qui ont surgi dans la longue histoire de la philosophie, et cela sans en oublier aucune. Cette parole juste et profonde exprime la simplicité de la sphère objective.

Les constatations que nous avons eu l'occasion de faire dans le cours de cette étude, ne nous permettent pas encore d'énoncer une définition de la *religion*. La religion est différente de l'objet religieux. *L'objet engendre la religion, il ne saurait s'identifier avec elle.* Les religions sont des phénomènes historiques. Une fois insérées dans l'évolution des faits, elles suivent les lois de cette évolution et s'écartent souvent très loin de leur origine. Modifiées et transformées dans le cours des siècles, elles retournent même leur action contre les objets qui les ont créées et les modifient et les transforment à leur tour. Alors l'objet, s'il peut garder sa première force, réagira violemment au point d'engendrer un nouveau courant religieux qui, suivant le cas, se manifestera dans l'ancien mouvement ou en dehors de lui. L'histoire de la religion chrétienne nous montre plus d'une fois des exemples de telles actions révolutionnaires et créatrices. Quand même l'objet religieux se révélerait à l'analyse critique comme un objet entièrement historique, il n'en réclamerait pas moins dans le devenir universel une place spéciale. Il *prétendrait* toujours à un caractère absolu et invariable. Il réclamerait une nature *supra-historique*. Il voudrait seulement éclater dans l'histoire sans être de l'histoire. Des constatations nouvelles nous permettraient seulement d'examiner cette affirmation et de répondre à la question de savoir si la nature supra-historique de l'objet et sa revendication d'une immuabilité objective ne sont que des illusions, ou si vraiment

des lumières transcendantes éclairent le chemin si pénible des individus et des nations.

Quelle que soit la réponse à cette question, on devra reconnaître aux objets religieux une solidité beaucoup supérieure à celle des religions que ces objets ont fondées. Combien de religions, dans l'évolution connue de l'humanité, se sont déjà éteintes ! Mais on peut se demander si leurs dieux sont morts eux aussi ou s'ils n'agissent pas encore sous d'autres noms et englobés dans des systèmes religieux plus élevés, ou s'ils ne sont pas simplement vivants d'une manière anonyme dans nos âmes en poursuite d'idéals éternels. Pour ce qui est du christianisme, il est certain que son avènement a mis fin à plus d'une religion antique et a jeté dans une situation médiocre la religion juive. Cependant, Jésus considérait qu'il avait pour mission non pas « d'abolir la loi et les prophètes », mais de leur rendre leur vitalité, de les « accomplir ». Et, dans ce programme vaste et significatif l'Eglise chrétienne naissante a compris la fleur de la pensée religieuse grecque. Comme « la loi et les prophètes », Platon et les Stoïciens, Aristote et Plotin *subsistent* dans la religion chrétienne. Il y a changement de position, souvent changement de nom, *il n'y a pas d'oubli et de destruction complète.* Les religions passent, les théologiens changent, *les objets revivent et durent dans la naissance et la mort des religions et des théologies.* Si l'humanité devait une fois voir une extinction pour ainsi dire complète de la foi chrétienne, les fidèles qui resteraient les derniers, auraient le droit d'affirmer, avant de mourir, la durée de l'objet chrétien et son action renouvelée jusqu'à la fin des siècles.

L'étude de l'objet religieux nous conduit ainsi vers d'autres problèmes qui dépassent le cadre de ce travail.

GTU Library
3 2400 00338 8612

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, Boulevard St-Germain, PARIS

PUBLICATIONS DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

I° Etudes d'Histoire et de Philosophie religieuses.

1. HENRI STROHL, **L'évolution religieuse de Luther jusqu'en 1515.** Prix: 12 fr.
2. E. VERMEIL, **La pensée religieuse d'Ernest Trœltsch.** Prix: 7 fr.
3. A. CAUSSE, **Les « Pauvres » d'Israël.** *(Prophètes, psalmistes et messianistes.)* Prix: 15 fr.
4. R. WILL, **La liberté chrétienne.** *(Etude sur la piété de Luther.)* Prix: 25 fr.
5. CH. HAUTER, **Religion et Réalité.** Prix: 12 fr.
6. J. PANNIER, **L'Eglise réformée de Paris sous Louis XIII.** Prix: 50 fr.
7. CH.-TH. GÉROLD, **La Faculté de théologie protestante de Strasbourg jusqu'en 1870.** Prix: 25 fr., édit. de luxe 40 fr.
8. A. CAUSSE, **Israël et la vision de l'humanité.** Prix: 12 fr.
9. H. STROHL, **L'épanouissement de la pensée religieuse de Luther** (1515—1520). Prix: 30 fr.
10. R. WILL, **Le Culte** (Etude d'histoire et de philosophie religieuses). Prix: 40 fr.
11. J. POMMIER, **Renan et Strasbourg.** Prix: 20 fr.
12. A. FRIDRICHSEN, **Le miracle, problème du Nouveau Testament.** Prix: 10 fr.
13. FERNAND MÉNÉGOZ, **Le problème de la prière.** Prix: 40 fr.
14. A. CAUSSE, **Les plus vieux chants de la Bible.** Prix: 15 fr.
15. JEAN HÉRING, **Phénoménologie et philosophie religieuse.** Prix: 15 fr.
16. SIGMUND MOWINCKEL, **Le Décalogue.** Prix: 15 fr.
17. CHARLES HAUTER, **Essai sur l'objet religieux.** Prix: 35 fr.

2° Cahiers de la Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses.

1. ALBERT MONOD, **La controverse de Bossuet et de Richard Simon.** Prix: 5 fr.
2. G. BALDENSPERGER, **Il a rendu témoignage devant Ponce Pilate.** Prix: 5 fr.
3. CH. BLONDEL, **La Psychanalyse.** Prix: 7 fr.
4. S. ROCHEBLAVE, **Etude sur Joseph de Maistre.** Prix: 5 fr.
5. CH. HAUTER, **Le problème sociologique du protestantisme.** Prix: 6 fr.
6. CH. BRICKA, **Le fondement christologique de la morale paulinienne.** Prix: 7 fr.
7. GASTON RICHARD, **L'athéisme dogmatique dans la sociologie religieuse** Prix: 5 fr.
8. JACQUES PANNIER, **Recherches sur l'évolution religieuse de Calvin jusqu'à sa conversion.** Prix: 5 fr.
9. F. MACLER, **Chrétientés orientales.** Prix: 5 fr.
10. R. WILL, **Le culte mystique.** Prix: 5 fr.
11. AD. LODS et P. ALPHANDÉRY, **Astruc et la critique biblique au XVIII° siècle.** Prix: 8 fr.
12. J. PANNIER, **Calvin à Strasbourg.** Prix: 7 fr.
13. H. STROHL, **Études sur Oberlin.** Prix: 6 fr.
14. J. PANNIER, **Calvin et l'épiscopat.** Prix: 7 fr.
15. VAN DER LEEUW, **La structure de la mentalité primitive.** Prix: 7 fr.
16. MAURICE GOGUEL, **Critique et histoire** (*A propos de la vie de Jésus*). Prix: 6 fr.

IMPRIMERIE ALSACIENNE, STRASBOURG.